MAVK UUXMHKK

DAV ZAHAVI

Mintea fenomenologică

Filozofie
" al științelor
intelectuale și
cognitive

Shaun Gallagher
Dan Zahavi

Mintea fenomenologică

Filosofia minții și știința cognitivă

Raffaello Cortina Editor

Titlul original
Mintea fenomenologică
© 2008 Routledge

Traducere
de Patrizia Pedrini

Copertă
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-273-1
© 2009 Raffaello Cortina Editore
Milan, via Rossini 4

Prima ediție: 2009

Tipărit de
Press Grafica srl, Gravellona Toce (VB)
în numele Raffaello Cortina Editore

Reimprimări

1 2 3 4 5 6 7 8
2011 2012 2013 2014 2015 2016

INDEX

Mulțumiri IX

Introducere: Filosofia Minții, Știința Cognitivă și Fenomenologie 1
Reconstrucție simplificată a ultimei sute de ani 2
Ce este fenomenologia? 9
Cărții 17

2. Metodologii 21
Himerele științei conștiinței 23
Metoda fenomenologică 31
Naturalizarea fenomenologiei 47
Concluzia 64

3. Conștiință și conștiință de sine 69
Conștiință și autoconștientizare prereflexivă 71
Conștiința de sine prereflexivă și „efectul pe care îl are” 76
Viziune oarbă 89
Conștiință de sine și reflecție 96
Concluzie: *pentru casa noastră* 102

4. Timpul 107
Explicația inițială 109
O fenomenologie a conștiinței timpului 116
Microstructura conștiinței și a conștiinței de sine 123
Conștiința timpului și teoria sistemelor dinamice 125
Conștiința unui proces temporal este, de asemenea, extins temporal? 129
Istoricitate 133

5. Percepție 137
Holismul perceptiv 146
Rolul celorlalți 156

6. Intenționalitate 163
Ce este intenționalitatea? 166
Similitudine, cauzalitate și reprezentare mentală 170
Explicația pozitivă 173
Intenționalism 180
Intenționalitate și conștiință 185
Fenomenologie, externalism și realism metafizic 188

7. Mintea întrupată 197
Corpuri robotice și biologice 204
Cum definește corpul spațiul experienței 216
Corpul ca fiind transparent din punct de vedere experiențial 223
Corporalitate și cogniție socială 228

8. Acțiune și agenție 231
Fenomenologia acțiunii 239
Experimente cu simțul agenției 247
Acțiunile mele și ale tale 254

9. Cum îi cunoaștem pe ceilalți 259
Dezbaterea despre teoria minții 2 60
I Probleme de simulare implicită 2 68
Empatia și argumentul din analogie 275
II Mentalismul și problema conceptuală a altor minți 279
Interacțiune și narațiune 2 85

10. Sinele și persoana 301
Neuroscepticismul și doctrina inexistenței sinelui 302
Diversele noțiuni despre sine 305
Socialitate și personalitate 313
Istoria dezvoltării 316
Patologii ale sinelui 318
Concluzia 327

11. Concluzia 331

Postfață 339

Bibliografie 351

Index analitic 373

MULŢUMESC

Câteva comentarii despre modul în care am scris această carte. Este un efort de colaborare și, deși am început prin a împărți capitolele astfel încât fiecare dintre noi să fie autorul principal, ulterior le-am dat mai departe și le-am rescris împreună de atâtea ori încât acum se poate spune că toate sunt scrise în colaborare.

În timpul scrierii cărții, am beneficiat de comentarii utile din partea multor persoane. Dorim să le mulțumim lui Nils Gunder Hansen, Daniel Hutto, Soren Overgaard, Matthew Ratcliffe, Andreas Roepstorff și, în special, lui Thor Griinbaum și Evan Thompson pentru comentariile lor ample la versiunile inițiale. De asemenea, dorim să le mulțumim lui Mads Gram Henriksen pentru ajutorul acordat în compilarea bibliografiei și lui Jonathan Streater pentru întocmirea indexului.

O parte semnificativă a muncii pe care Shaun Gallagher a dedicat-o acestei cărți a fost susținută de un post de profesor invitat la Universitatea din Copenhaga, sponsorizat de Domeniul Prioritar de Cercetare al Universității : Corp și Minte și de Centrul pentru Cercetarea Subiectivității al Fundației Naționale Daneze .

1

INTRODUCERE

FILOZOFIA MINȚII, ȘTIINȚA COGNITIVĂ ȘI FENOMENOLOGIA

Aceasta este o carte despre minte. Ceea ce este mintea și cum funcționează aceasta sunt în prezent subiectele multor dezbateri complexe care acoperă o serie de discipline: psihologie, neuroștiințe, inteligență artificială, filosofia minții și discipline care se încadrează în ceea ce se numește în general științe cognitive. Natura interdisciplinară a acestor dezbateri nu este întâmplătoare; mai degrabă, este necesară de faptul că nicio disciplină singulară nu poate aborda pe deplin complexitatea problemelor puse în joc. În această carte, ne propunem să explorăm o serie de probleme studiate în mod tradițional de filosofii minții, dar nu intenționăm să adoptăm o *abordare pur filosofică* - adică o abordare filosofică care ignoră alte științe. În schimb, ne vom baza frecvent pe bogatele dovezi științifice oferite de studiile din neuroștiința cognitivă și imagistica cerebrală, psihologia dezvoltării și cognitivă și psihopatologie. Cu toate acestea, aceasta este o carte despre *filosofia* minții și, oricât de interdisciplinară ar fi, rămâne o încercare de a aborda probleme filosofice.

Tot ce am spus până acum, însă, ar putea fi punctul de plecare pentru un manual tradițional de filosofie a minții sau de filosofie a științei cognitive - și există deja o mulțime de astfel de manuale. Ne propunem să facem ceva - diferit și, din motive care vor deveni clare pe parcurs, credem că această diferență este importantă și productivă, semnalând totodată o schimbare în modul în care știința cognitivă evoluează. Mai exact, vom adopta o perspectivă fenomenologică asupra subiectelor care vor fi discutate, în care „filosofia fenomenologică”...

„Deja” se referă la o tradiție a filosofiei originară din Europa și care cuprinde opera lui Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre și a altor gânditori mai recenți. Nu vom încerca să acoperim toate aspectele fenomenologiei; mai degrabă, discuția noastră va prezenta o selecție de teme pe care le considerăm a fi deosebit de relevante pentru dezbaterile contemporane din filosofia minții și știința cognitivă. În plus, accentul nostru nu va fi istoric și nici nu se va baza pe exegeza textuală a reprezentanților tradiției fenomenologice, deși vom cita cu siguranță lucrările lor acolo unde este relevant. Pentru a înțelege motivația noastră pentru alegerea acestei perspective, trebuie să analizăm pe scurt modul în care filosofia și psihologia s-au dezvoltat în ultimul secol.

RECONSTRUCȚIA SIMPLIFICATĂ A ULTIMEI SUTE DE ANI

Dacă ar fi să facem o scurtă trecere în revistă a dezbaterilor filosofice și psihologice despre minte la sfârșitul secolului al XIX-lea, am găsi discuții complexe despre natura conștiinței (de exemplu, în scrierile filosofului/psihologului american William James și ale filosofului european Edmund Husserl); despre structura intențională a stărilor mentale (de exemplu, în opera filosofului și psihologului austriac Franz Brentano, Bertrand Russell și, din nou, Husserl); precum și confruntări despre metodologia necesară pentru un studiu adecvat al minții (de exemplu, Wilhelm Wundt, Gustav Theodor Fechner și, din nou, James și Husserl). De asemenea, trebuie menționat că toți acești autori s-au influențat reciproc, uneori direct, prin corespondență prin scrisori într-o epocă pre-electronică, sau indirect , prin citirea operelor celuilalt. Astfel, de exemplu, James a fost inspirat de teoreticieni și experimentaliști din Europa, iar în lucrarea sa *„Principiile psihologiei”* din 1890 , citează lucrările lui Brentano și ale mai multor studenți ai săi, inclusiv psihologul Carl Stumpf. Deși James nu-l citează pe Husserl, care a fost elev atât al lui Brentano, cât și al lui Stumpf, Stumpf i-a recomandat lui Husserl să citească *Principiile lui James* . Husserl a făcut acest lucru și, în mod evident, a beneficiat de pe urma acestuia. Husserl a corespondat, de asemenea, cu logicianul Frege. Ambii au criticat doctrina psihologiei, predominantă pe atunci.

ism, adică ideea că legile logicii sunt de fapt reductibile la legile psihologiei.1 Amândoi aveau un interes puternic pentru filosofia matematicii și a logicii, ceea ce l-a interesat și pe Russell, care avea un exemplar al *lucrării „Investigații logice" de Husserl* în celula sa în timpul petrecut acolo pentru nesupunere civilă.

Pe măsură ce intrăm în secolul al XX-lea, acești gânditori și abordările lor filozofice particulare încep să evolueze separat . James a devenit mai puțin interesat de psihologie și mai preocupat de dezvoltarea filosofică a pragmatismului american. Analiza logică regăsită în opera lui Frege și Russell a devenit baza a ceea ce este cunoscut astăzi sub numele de filozofie analitică, în timp ce Husserl a dezvoltat o abordare a conștiinței și experienței pe care a numit-o fenomenologie. Până la mijlocul secolului și, în mod hotărât, pe parcursul ultimei părți a secolului al XX-lea, găsim foarte puțină comunicare între filosofia analitică a minții și fenomenologie în discuțiile despre minte (precum și despre alte subiecte) . Într-adevăr, de ambele părți, atitudinea obișnuită față de cealaltă tradiție variază de la o neatenție completă la ostilitate deschisă. Într-adevăr, până în anii 1990, era rar să găsești filosofi din aceste două școli măcar vorbind între ei, ceea ce denota o doză considerabilă de aroganță de ambele părți. Astfel, de exemplu, Jean-Luc Marion (1998) a susținut că, în secolul al XX-lea, fenomenologia a revendicat în esență titlul onorific de filosofie, ignorând în mod deschis contribuțiile filosofiei analitice. Pe de altă parte, se știe că Thomas Metzinger a declarat fenomenologia „un program de cercetare discreditat [...] falimentar intelectual timp de cel puțin cincizeci de ani".[1][2]Chiar și atunci când fenomenologii se angajează efectiv în dialog cu filosofii analitici, găsim reacții precum cea a

1 Psihologismul nu este complet învins și a fost recent reînviat sub forma a ceea ce s-ar putea numi *neurologism.* Cunoscutul neurocercetător Semir Zeki a scris într-un articol recent: „Abordarea mea este dictată de un adevăr pe care îl consider axiomatic: că toată activitatea umană este dictată de organizarea și legile creierului; prin urmare, nu poate exista o teorie concretă a artei și esteticii care să nu fie fundamentată neurobiologic" (Zeki , 2002, p. 54). Limitările și natura problematică a acestei propuneri devin evidente în momentul în care pur și simplu înlocuim afirmațiile despre artă și estetică cu afirmații despre alte activități umane, cum ar fi astrofizica sau arheologia.

2 Vezi editorialul din *Journal of Consciousness Studies* (1997), 4/5-6, p. 385.

John Searle, care, ca răspuns la o critică a lui Dreyfus, susține că fenomenologia prezintă limite serioase sau, așa cum spune el însuși, folosind metafora economică mai explicită, „Aproape că vreau să spun... falimentar, iar [fenomenologia] nu are prea mult de contribuit la problemele structurii logice a intenționalității sau ale structurii logice a realității sociale și instituționale ” (Searle, 1999a, pp. 1-10).

Pentru a explica cum au ajuns aceste două școli de filozofi să se considere atât de puternic opuse una față de cealaltă sau, poate mai rău, indiferențe una față de cealaltă, ar trebui să oferim o relatare mai amplă decât este necesar pentru scopurile noastre. Împărtășim observația lui David Woodruff Smith: „Ar trebui să fie evident că fenomenologia are multe de spus tradiției așa-numitei filosofii a minții. Cu toate acestea , cele două tradiții, fenomenologia și filosofia analitică a minții, nu au fost strâns legate, în ciuda domeniilor lor comune de interes” (Smith, 2003). Din această carte, însă , cititorii vor putea culege atât unele diferențe importante dintre abordările filosofiei minții și fenomenologiei, cât și unele dintre preocupările lor comune.

O altă parte a acestei povești are legătură cu ceea ce se întâmplă în psihologie. Versiunea tradițională, pe care urmează să o prezentăm, este o relatare oarecum distorsionată a ceea ce se întâmplă de fapt , deși este cea oferită în aproape toate compendiile manualelor . La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a existat un mare interes pentru explicarea experienței conștiente și a proceselor cognitive implicate în atenție și memorie. Primii psihologi experimentali s-au bazat pe introspecție ca metodă de producere a datelor măsurabile despre minte. În jurul anului 1913, însă, accentul s-a mutat pe noțiunea de comportament ca obiect adecvat al studiului psihologic. Behaviorismul, ca abordare a studiului - psihologiei animale și umane, a fost susținut și formulat în opera psihologului american John Watson (1913) și a ajuns să domine studiul - psihologiei, în special în America, până în anii 1970 , cu un vârf în anii 1950. Schimbarea

3. Pentru o discuție mai sobră și mai perspicace despre relația dintre filosofia analitică și fenomenologie, vezi Moran (2001).

Trecerea behaviorismului către comportament și accentul pus pe măsurarea acțiunilor observabile au reprezentat atât o îndepărtare de viața mentală internă, cât și de metoda introspecției. Cu toate acestea, behaviorismul a fost în cele din urmă înlocuit de abordări cognitive care au reînviat accentul anterior pus pe procesele interne ale vieții mentale, cu avantajul, de data aceasta, de a se baza pe modelele computaționale dezvoltate de *informatică*

și, mai recent, pe toate progresele din cercetarea neuroștiințelor. În cele din urmă, la sfârșitul anilor 1980 și pe parcursul anilor 1990, cercetătorii s-au concentrat din nou pe încercările de a înțelege și explica conștiința.

Această reconstrucție este distorsionată și simplificată excesiv chiar și în cele mai generale caracteristici ale sale. În contrast puternic cu reconstrucția tradițională, nu este dificil să găsim dovezi istorice care să arate că abordările behavioriste și încercările de a obține măsuri obiective erau răspândite în laboratoarele psihologice timpurii din secolul al XIX-lea și că introspecția era adesea considerată problematică, chiar și de așa-numiții introspecționiști, deși a continuat să joace un rol în experimentarea psihologică pe tot parcursul secolului al XX-lea. Mai mult, conceptele computaționale ale minții pot fi urmărite în mod rezonabil până în secolul al XVIII-lea; iar conștiința a rămas o preocupare continuă încă din vremea lui John Locke, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și poate încă din vremea Greciei antice. S-ar putea argumenta, de asemenea, că reconstrucția tradițională este pur și simplu părtinitoare, reflectând interesele celor care au inventat-o. Așa cum a susținut Alan Costali (2004, 2006), conceperea istoriei timpurii a psihologiei ca fiind introspecțională a fost o invenție a lui John Watson, care intenționa să impună agenda psihologiei behavioriste. Totuși, psihologul Watson pe care îl asociază cel mai adesea cu introspecția, Wilhelm Wundt, și-a exprimat neîncrederea față de introspecție astfel: „Metoda introspectivă se bazează fie pe observații arbitrare, înșelătoare, fie pe un fel de retragere într-o cameră solitară, unde cineva ajunge să se piardă în autoadmirare. Lipsa de fiabilitate a acestei metode este recunoscută universal" (Wundt, 1900, p. 180). Mai mult, deși cognitiviștii pretindeau că produc o revoluție în psihologie, așa cum subliniază Costali (2004, p. 1), „cognitivismul este în esență o continuare a tipului de behaviorism mecanicist pe care pretindea că l-a subminat".

Reconstrucția este, așadar, mai complexă decât sugerează narațiunile tradiționale. „Revoluția cognitivă", apariția științei cognitive după 1950 și - filosofia analitică a minții de la mijlocul secolului au fost ambele influențate de gândirea behavioristă. Gilbert Ryle, de exemplu, a scris în cartea sa, *Conceptul de minte* , că ceea ce numim minte este pur și simplu un set de „activități inteligente manifeste" (1949, p. 58) și recunoaște importanța behaviorismului pentru această viziune (1949, p. 328). [3]În schimb, se consideră adesea că fenomenologia a fost în primul rând o întreprindere introspecționistă. După cum vom arăta mai jos (vezi capitolul 2), și aceasta

3 A fost Ryle cu adevărat behaviorist? Nu. Vezi Dennett (2000).

este o neînțelegere. Dar, în ceea ce privește înțelegerea relației dintre fenomenologie și filosofia minții, este cu siguranță adevărat că filosofii analitici ai minții credeau că fenomenologia era introspecționistă și, din punctul lor de vedere, introspecția, ca metodă de înțelegere a minții, era moartă.

Lăsând deoparte deocamdată chestiunea introspecției, o altă modalitate de a caracteriza diferența dintre filosofia analitică contemporană a minții și fenomenologie este de a observa că, deși majoritatea filosofilor analitici de astăzi îmbrățișează o formă de naturalism, fenomenologii au avut tendința de a adopta o abordare non-naturalistă sau chiar anti-naturalistă . Lucrurile sunt oarecum complicate, însă, de faptul că naturalismul nu este deloc un termen lipsit de ambiguitate. Vom discuta acest punct mai detaliat în Capitolul 2. Deocamdată, este suficient să subliniem faptul că știința tinde să adopte o poziție naturalistă , astfel încât atunci când a avut loc în sfârșit revoluția cognitivă - adică atunci când psihologia a început să fie influențată de teoriile computaționale ale minții în anii 1950 și 1960 și când a început să apară studiul interdisciplinar al minții, cunoscut sub numele de știință cognitivă - abordarea filosofică cea mai adaptată la știință părea a fi filosofia analitică a minții. Mai mult, atunci când modelul computațional a devenit cel dominant, filosofii minții au avut parte de dificultăți reale, deoarece logica și analiza logică joacă un rol esențial în modelul computațional. Mai semnificativ însă, filosofia minții a oferit științelor emergente ale minții contribuții decisive în ceea ce privește fundamentele teoretice și analiza conceptuală. Definiția filosofică a funcționalismului, de exemplu, joacă un rol important în explicarea modelului computațional, astfel încât acesta devine apoi aplicabil atât inteligenței naturale, cât și celei artificiale.

În cadrul organigramei disciplinelor cognitive, fenomenologia , definită ca o abordare filosofică specifică, a fost marginalizată și, în general, considerată irelevantă. Multă vreme, singura voce care a insistat asupra relevanței sale pentru problemele abordate în domeniile inteligenței artificiale și științei cognitive a fost Hubert Dreyfus (1967, 1972, 1992). Dar această situație s-a schimbat recent, iar această schimbare este cea care motivează această carte . Computaționalismul nu mai este la fel de dominant ca în primii treizeci de ani ai științei cognitive. Trei evoluții l-au detronat: prima este un interes reînnoit pentru conștiința fenomenală. La sfârșitul anilor 1980 (vezi, de exemplu, Marcel & Bisiach, 1988), psihologii și filosofii au început să discute despre conștiință în contextul științei cognitive. În anii 1990 , a început o dezbatere amplă în jurul „problemei dificile" a conștiinței, condusă de David Chalmers (1995), bazându-se pe

scrieri importante ale, printre alții, ale lui Thomas Nagel (1974), Searle (1992), Daniel Dennett (1991) și Owen Flanagan (1992). Când au apărut întrebări metodologice despre cum să studiem dimensiunea experiențială în termeni științifici, adică fără a recurge la introspecționismul demodat, discuția despre fenomenologie a reînceput . Cu alte cuvinte, când problema conștiinței a fost ridicată ca o problemă științifică, în unele cercuri s-a crezut că *fenomenologia* , ca abordare filosofică, ar putea avea relevanța sa.

A doua evoluție care a motivat o reconsiderare a fenomenologiei ca abordare filosofico-științifică a fost apariția abordărilor „încorporate" ale cunoașterii. În știința cognitivă, noțiunea de cunoaștere întrupată a câștigat putere în anii 1990 și continuă până în zilele noastre. Oameni de știință și filosofi precum Francisco Varela, Evan Thompson și Eleonor Rosch (1991), An

Tony Damasio (1994) și Andy Clark (1997) au obiectat la puternicul dualism cartezian minte-corp care, în ciuda eforturilor considerabile ale unor filozofi precum Ryle, Dennett și alții, a continuat să afecteze știința cognitivă. Funcționalismul ne-a făcut să credem că fenomenologia poate fi instanțiată într-un program computațional decorporat, într-un „creier într-o cuvă", și că a fi întrupată nu adaugă nimic minții. Varela, Thompson, Rosch, precum și Clark și alții, s-au orientat către perspectivele fenomenologului francez Merleau-Ponty (1962) pentru a găsi o modalitate de a-și dezvolta obiecțiile față de cunoașterea decorporată. Vom vedea că, de fapt, Merleau-Ponty oferă unul dintre cele mai bune exemple despre cum fenomenologia poate juca un rol semnificativ în știința cognitivă.

O a treia dezvoltare care a făcut ca abordările fenomenologice ale cunoașterii să fie relevante pentru știința experimentală a fost progresul extraordinar al neuroștiinței. În ultimii douăzeci de ani, am învățat o cantitate uimitoare despre modul în care funcționează creierul. Tehnicile *de imagistică cerebrală* (IMRI, PET) au produs noi paradigme experimentale. Știința imagisticii cerebrale este complexă și cu siguranță nu se rezumă doar la realizarea de instantanee ale ceea ce se întâmplă în interiorul capului . Însă imagistica proceselor neuronale prin tehnici neinvazive a făcut posibilă o varietate de experimente care depind de relatările de experiență ale subiecților experimentali . Atât pentru a proiecta în mod adecvat experimentele, cât și pentru a interpreta rezultatele acestora, experimentatorii vor adesea să știe cum se prezintă experiența subiectului. Din nou, problema metodologiei necesită o oarecare luare în considerare a modalităților subiective de a descrie experiența conștientă, iar fenomenologia oferă exact o astfel de metodă.

Pare, așadar, clar că este momentul potrivit pentru o explicație amănunțită a modului în care filosofia și metoda fenomenologică pot contribui la știința cognitivă. Acest volum este o încercare în acest sens. Ceea ce distinge domeniul acoperit de această lucrare de alte manuale despre filosofia minții este faptul că dezvoltă o abordare fenomenologică a filosofiei minții. Ideea, însă, nu este de a înlătura filosofia minții sau de a o elimina. De fapt, o parte din ceea ce dorim să explorăm este modul în care fenomenologia poate contribui la știința cognitivă.

Filosofia minții poate comunica din nou cu abordările analitice dincolo de trivializări. În opinia noastră, cea mai interesantă dezvoltare din ultimii ani a fost interesul tot mai mare pentru știința experimentală atât în rândul filosofilor analitici ai minții, cât și al fenomenologilor. Deși, dintr-o varietate de motive istorice și conceptuale , filosofia analitică și fenomenologia s-au ignorat reciproc o vreme, un domeniu de cercetare înfloritor, cum ar fi conștiința, este cu siguranță un domeniu în care comunicarea a fost reluată.

CE ESTE FENOMENOLOGIA?

Fenomenologia, înțeleasă ca o abordare filosofică originară de la Edmund Husserl la începutul secolului al XX-lea, are o istorie complexă. Aceasta stă la baza a ceea ce cunoaștem astăzi sub numele de filozofie continentală, unde „continental" se referă la continentul european, în ciuda faptului că o mare parte din filozofia continentală de după 1960 a fost produsă în America. Acest termen cuprinde mai multe abordări filosofice, unele care se bazează pe perspectivele fenomenologiei, cum ar fi existențialismul și hermeneutica (teoria interpretării), și altele care reacționează critic la fenomenologie, inclusiv anumite idei poststructuraliste sau postmoderne. Există, totuși, o linie de gânditori filosofici majori, inclusiv Heidegger, Sartre și Merleau-Ponty, care extind filosofia fenomenologică dincolo de originile sale husserliene. Urmărirea acestei tradiții demonstrează înțelegerea noastră asupra fenomenologiei ca un set de abordări oarecum diverse. Pentru a oferi o înțelegere de bază a fenomenologiei, însă, ne vom concentra asupra a ceea ce au în comun aceste abordări. Mai târziu în capitole, vom avea ocazia să explorăm ideile unor fenomenologi individuali.

Majoritatea manualelor de filosofie a minții și științe cognitive încep sau încadrează întreaga discuție prin descrieri ale diferitelor poziții metafizice: dualism, materialism , teoria identității, funcționalism, eliminativism și așa mai departe (vezi, de exemplu, Braddon-Mitchell și Jackson, 2006; Chalmers , 2002; Heil, 2004; Kim, 2005). Chiar înainte de a ști cu siguranță despre ce vorbim, se pare că trebuie să ne angajăm metafizic și să ne declarăm sprijinul pentru una sau alta dintre aceste poziții. Fenomenologia lasă deoparte aceste tipuri de probleme, le scoate din ecuație și, în schimb, ne cere să acordăm atenție fenomenului investigat. Una dintre ideile care stau la baza fenomenologiei este că preocuparea pentru astfel de întrebări metafizice tinde să degenereze în discuții extrem de tehnice și abstracte care

pierd contactul cu obiectul real: *experiența.* Nu este o coincidență faptul că motto-ul lui Edmund Husserl pentru fenomenologie a fost „înapoi la lucrurile în sine!”. (Husserl, 1900–1901, vol. 1, p. 267), ceea ce înseamnă că fenomenologia ar trebui să-și bazeze considerațiile pe modul în care lucrurile sunt experimentate, mai degrabă decât să le filtreze prin preocupări externe, care ar putea pur și simplu să obscureze și să distorsioneze ceea ce trebuie înțeles. O preocupare importantă a filosofiei minții și a științei cognitive ar trebui să fie de a oferi o relatare a experienței care să fie sensibilă din punct de vedere fenomenologic la diferitele moduri în care aceasta este structurată.

Dar care este obiectul cercetării? Nu ar trebui să știm dacă studiem mintea sau creierul, ceva material sau imaterial? Este conștiința generată de procese cerebrale specifice sau nu? Cum poate fenomenologul să lase deoparte aceste întrebări și să spere să facă vreun progres? Sau, cineva ar putea obiecta: „Cum poate fenomenologul să nege că creierul provoacă conștiință?” Răspunsul corect este că fenomenologii nu *neagă* deloc acest lucru ; și nici nu îl afirmă . *Ei* suspendă aceste tipuri de întrebări și orice judecată despre ele. Ei încep cu experiența.

Să luăm percepția ca exemplu. Când privesc pe fereastră și văd mașina mea parcată pe stradă, experimentez percepția vizuală. Un psiholog experimental va dori să ofere o explicație cauzală a modului în care funcționează percepția, poate în termeni de procese retiniene, activare neuronală în cortexul vizual și zone de asociere din creier care îmi permit să recunosc mașina ca fiind a mea. El ar putea dezvolta o explicație funcționalistă care să clarifice tipul de mecanisme aflate în acțiune sau ce tip de informații (culoare, formă , distanță etc.) trebuie procesate pentru ca eu să- mi percep vizual mașina. Acestea sunt explicații pe care este important ca știința să le ofere. Fenomenologul, însă, are o sarcină diferită. El va porni de la experiența în sine și, printr -o descriere atentă a acelei experiențe, va încerca să explice cum arată experiența perceptivă, cum diferă percepția de, de exemplu, un fragment de imaginație sau memorie și cum este structurată o astfel de percepție pentru a ne oferi o experiență semnificativă a lumii. Fără a nega faptul că procesele cerebrale contribuie cauzal la percepție, astfel de procese pur și simplu nu fac parte din experiența celui care percepe.

Desigur, există o relație între ceea ce face fenomenologul și ceea ce face psihologul. Evident, aceștia încearcă să ofere o explicație a aceleiași experiențe, dar adoptă abordări diferite, pun întrebări diferite și caută tipuri diferite de răspunsuri. În măsura în care fenomenologia este de partea - experienței, se spune că adoptă o perspectivă la persoana întâi; aceasta

înseamnă că fenomenologul este dedicat înțelegerii percepției în termenii semnificației pe care o are pentru subiect. Experiența mea perceptivă de a-mi vedea mașina pe drum, de exemplu, nu spune nimic despre procesele care au loc în creierul meu. Pe de altă parte, specialistul în științe cognitive tipic adoptă o abordare la persoana a treia, adică o abordare care pornește din - perspectiva omului de știință ca observator extern, mai degrabă decât din perspectiva subiectului care experimentează. El sau ea încearcă să explice percepția în termenii a altceva decât experiența, de exemplu, anumite procese obiective (și de obicei subpersonale), cum ar fi procesele cerebrale sau mecanismele funcționale.

S-ar putea crede că nu sunt multe de spus despre experiența în sine. Este pur și simplu experimentată așa cum este experimentată . Fenomenologul, însă, are multe de spus. De exemplu, el observă că experiența mea vizuală a mașinii are o anumită structură care caracterizează toate actele conștiente, și anume, o structură intențională. Intenționalitatea este o trăsătură constantă a conștiinței și, așa cum spune fenomenologul, aceasta înseamnă că toată conștiința (toate percepțiile, amintirile, imaginațiile, judecățile etc.) este *despre ceva* . În acest sens, experiența nu este niciodată un proces izolat sau elementar. Ea implică întotdeauna o referire la *lume,* unde termenul „lume" trebuie înțeles într-un sens foarte larg, astfel încât să includă nu numai mediul fizic, ci și lumea socială și culturală, care la rândul ei poate include lucruri care nu există în sens fizic (de exemplu, Hamlet , Prințul Danemarcei). Analiza fenomenologică a intenționalității dezvăluie mai multe lucruri. De exemplu, [intenționalitatea] percepției este bogat detaliată în sensul că atunci când văd un anumit obiect pe drum, îl văd *ca fiind* mașina mea. Percepția nu este simpla recepționare a informațiilor; mai degrabă , ea implică o interpretare, care se schimbă adesea în funcție de context. A-mi vedea mașina *ca fiind* mașina mea indică deja că percepția este informată de experiențele anterioare și, cel puțin în acest sens, Locke și empiriștii au avut dreptate să spună că percepția este modelată de experiență. Ne-am putea gândi la ea ca la o percepție îmbogățită de experiență și de modul în care - experimentăm lucrurile în mod obișnuit, obișnuit, mai degrabă decât ca la un episod experiențial la care se adaugă ulterior gândul. Nu este vorba de faptul că percep *x* și apoi adaug ceva cu totul diferit și nou la acesta - și anume, gândul că aceasta este mașina mea. Percepția este deja înzestrată cu acest sens și poate fi îmbogățită și mai mult de circumstanțele și posibilitățile existenței mele corporale. Fenomenologul ar argumenta că experiența perceptivă este încorporată în contexte pragmatice, sociale și culturale și că o mare parte din munca semantică (formarea conținutului perceptiv) este

posibilă de obiecte, de aranjamentul lor și de evenimentele pe care le întâlnesc . Într-o anumită circumstanță, aș putea vedea obiectul ca pe un vehicul înzestrat cu valoare practică pe care îl pot folosi pentru a mă duce oriunde merg. Într-o altă circumstanță, aș putea vedea exact același obiect ca pe ceva ce trebuie să curăț, sau ca pe ceva ce trebuie să vând, sau ca pe ceva care nu funcționează corect. Modul în care îmi văd mașina va depinde de un anumit context, care poate fi, la rândul său, explorat fenomenologic. A întâlni mașina mea ca pe ceva ce poate fi condus înseamnă a o întâlni ca pe ceva în care mă pot urca, ca pe ceva situat într-un spațiu care permite tipul de locomoție pentru care sunt construite mașinile. Prin urmare, experiența mea perceptivă va fi influențată de capacitățile și abilitățile fizice pe care le posed. Este obișnuit să spunem că percepția are un conținut reprezentațional sau conceptual. Dar acest mod de a o exprima poate că nu reușește să transmită pe deplin natura situată a experienței perceptive. În loc să spun că reprezint mașina ca fiind capabilă de a fi condusă, este mai bine să spun că mașina este capabilă de a fi condusă și că o percep ca atare, având în vedere designul său, forma corpului meu și posibilitățile sale de acțiune, precum și starea mediului înconjurător.

Structura intențională a percepției înseamnă că spațialitatea poate fi explorată și fenomenologic. Poziția corpului meu stabilește limite precise asupra a ceea ce pot și nu pot vedea. Din locul în care stau față de mașină, pot vedea partea șoferului. Îmi apare din acel unghi și în așa fel încât ceea ce văd de fapt ascunde alte aspecte sau unghiuri. Nu pot vedea deloc partea pasagerului mașinii, deoarece nu se află în câmpul meu vizual. Cu toate acestea, văd mașina ca *având* o altă parte și aș fi extrem de surprins dacă, plimbându-mă în jurul ei, aș observa că partea pasagerului lipsește. Surpriza pe care aș simți-o indică faptul că am o așteptare tacită cu privire la ceea ce va implica posibila mea acțiune în viitorul imediat: sunt surprins pentru că așteptarea mea a fost dezamăgită. Această structură temporală a experienței noastre a fost descrisă în detaliu de către fenomenologi și este una dintre caracteristicile care vor reveni în mod repetat în capitolele următoare.

În orice percepție a unui obiect fizic, percepția mea este întotdeauna incompletă în raport cu obiectul: nu văd niciodată un obiect complet dintr-o dată. Vom numi acest fenomen „incompletitudine de perspectivă". Există întotdeauna ceva mai mult de văzut, ceva care rămâne implicit, chiar și în percepția celui mai simplu obiect. Dacă mă mișc în jurul unui copac pentru a obține o imagine mai completă a acestuia, diferitele unghiuri ale copacului - partea din față, lateralele, spatele - nu apar ca fragmente deconectate, ci sunt percepute ca momente integrate sintetic. Acest proces sintetic este din nou

de natură temporală.

Fenomenologic, pot descoperi și anumite caracteristici *gestalt* ale percepției. Percepția vizuală se prezintă cu o structură caracteristică, astfel încât, în mod normal, ne concentrăm întotdeauna asupra a ceva, estompând tot restul. Mă concentrez asupra unor obiecte, în timp ce altele sunt în fundal, sau la orizont, sau la periferie. Pot muta focalizarea și aduce altceva în prim-plan, dar numai cu prețul estompării și accentuării primului obiect observat.

Rețineți că în acest tip de descriere, fenomenologul este preocupat de structuri experiențiale particulare ale percepției, în special de modul în care acestea se raportează la lumea în care se află individul care percepe. Cu alte cuvinte, chiar și atunci când observă experiența, fenomenologul nu se limitează la o experiență pur subiectivă, separată de lume: el studiază percepția nu ca pe un fenomen pur subiectiv , ci așa cum este experimentată de un perceptor care se află *în lume* și care este, de asemenea, un agent întrupat cu motivații și scopuri.

Pe lângă acest tip de analiză intențională a modului în care experimentăm lumea - adică, cum ni se pare lumea - fenomenologul poate investiga și starea fenomenală a individului care percepe. Acest aspect este uneori denumit în textele de filozofie a minții trăsături calitative sau fenomenale ale experienței sau, într-o expresie colocvială devenită celebră de Nagel (1974), „efectul" experimentării a ceva. Trăsăturile fenomenale ale experienței nu sunt separate de trăsăturile intenționale. Efectul de a admira noua mea mașină este evident foarte diferit de efectul de a o privi cum este lovită de o altă mașină.

Am identificat pe scurt câteva aspecte sau structuri constante ale percepției: intenționalitatea sa, caracterul său gestalt, incompletitudinea sa perspectivă, caracterul său fenomenal și temporal. Vom mai avea de spus despre temporalitate (capitolele 4), percepție (capitolul 5), intenționalitate (capitolul 6) și fenomenalitate (capitolul 3). Rețineți, totuși, că ceea ce am rezumat aici constituie o descriere a experienței sau, mai precis, o descriere a structurilor experienței și că, la fel ca fenomenologii, nu am menționat niciodată creierele din spatele acestei experiențe: nu am încercat să explicăm în termenii mecanismelor neuronale care ne-ar determina să percepem mașina așa cum o facem. În acest fel, așadar, o descriere fenomenologică a percepției este ceva foarte diferit de o explicație psihofizică sau neuroștiințifică . Fenomenologia își propune să realizeze o *înțelegere* și *o descriere adecvată* a structurii experiențiale a vieții noastre mentale/corporale; Nu încearcă să dezvolte o *explicație naturalistă* a conștiinței și nici nu caută să-i dezlege originea biologică, baza neuronală,

motivația psihologică sau ceva de genul acesta.

Acest tip de descriere fenomenologică este în armonie cu concepția originală a lui Husserl despre fenomenologie, conform căreia fenomenologia nu este interesată de o analiză a constituției psihofizice a ființei umane și nici de o investigație empirică a conștiinței, ci mai degrabă de înțelegerea a ceea ce caracterizează intrinsec și în principiu percepția, judecățile, sentimentele etc.

Cu toate acestea, și acesta este un punct important pentru scopurile noastre, o astfel de descriere fenomenologică nu este irelevantă pentru o *știință* a percepției. Astăzi, mai mult ca niciodată, ne dăm seama că nu vom ajunge prea departe în încercarea de a explica științific relația dintre conștiință și creier fără o concepție clară a ceea ce încercăm să relaționăm. Cu alte cuvinte, orice evaluare a posibilității de a reduce conștiința la - structuri neuronale și orice încercare de a stabili dacă *naturalizarea* conștiinței este posibilă va necesita o analiză și o descriere detaliată a aspectelor experiențiale ale conștiinței. După cum a observat cândva Nagel, o cerință necesară pentru orice reducționism consecvent este ca entitatea care trebuie redusă să fie înțeleasă în mod adecvat (1974, p. 173). Fără a adopta neapărat o strategie reducționistă, este clar că, dacă urmărim metodic o analiză fenomenologică care explorează cu precizie aspectele intenționale, spațiale, temporale și fenomenale ale experienței, vom ajunge exact la ceea ce psihologii și neurocercetătorii încearcă să explice atunci când apelează la modele neuronale, de procesare a informațiilor sau dinamice. Într-adevăr, fenomenologul ar argumenta că acest tip de analiză controlată metodic oferă omului de știință un model de percepție mai adecvat cu care să lucreze decât dacă ar începe pur și simplu cu o abordare bazată pe bunul simț.

Comparați două scenarii. În primul scenariu, imaginați-vă că suntem oameni de știință interesați să explice percepția, dar nu avem o descriere fenomenologică a experienței perceptive. Cum începem să ne dezvoltăm explicația ? Trebuie să începem de undeva. Poate începem cu o teorie existentă a percepției și începem să testăm diversele predicții făcute de această teorie. Așa se face adesea știința. Ne-am putea întreba de unde provine această teorie existentă anterior și ne-am putea da seama că se baza parțial pe anumite observații sau presupuneri despre percepție. Am putea - pune la îndoială aceste observații sau presupuneri și, pe baza modului în care credem că funcționează percepția, să formulăm contraargumente sau ipoteze alternative pentru a le testa. Aceasta pare o abordare oarbă, deși exact așa avansează adesea știința. În al doilea scenariu, avem o descriere fenomenologică bine articulată a experienței perceptive ca fiind intențională,

spațială, temporală și fenomenală. În opinia noastră, pornind de la această descriere, avem deja o idee clară despre ceea ce trebuie să explicăm. Dacă știm că experiența este întotdeauna incompletă din punct de vedere perspectiv și că, cu toate acestea, percepem obiectele ca având volum, precum și ca având alte laturi pe care nu le putem vedea în acel moment, atunci știm ce trebuie să explicăm și avem indicii valide despre cum să proiectăm experimente pentru a ajunge chiar la această caracteristică a percepției. Dacă descrierea fenomenologică este sistematică și detaliată, atunci pornirea de la o astfel de descriere detaliată pare o modalitate mult mai puțin riscantă de a proceda. Astfel, fenomenologia și știința pot, într-adevăr, să vizeze diferite tipuri de explicații, dar pare, de asemenea, clar că fenomenologia poate fi relevantă și utilă pentru munca științifică.

Astăzi, termenul „fenomenologie" este folosit din ce în ce mai mult de filosofii minții și de specialiștii în științe cognitive pentru a desemna o -descriere la persoana întâi a „efectului" experienței. În capitolul următor, vom arăta de ce această utilizare nemetodică a termenului ca echivalent al introspecției este înșelătoare și că mult depinde, în schimb, de natura metodologică a fenomenologiei.

După cum am observat, multe manuale de filosofie a minții încep prin a trece în revistă diverse teorii ale minții: dualismul, teoria identității, funcționalismul și așa mai departe. În plus, psihologia și științele cognitive ar fi putut deja asimila teorii specifice ale minții. Fenomenologia, pe de altă parte, nu începe cu o teorie sau cu examinarea teoriilor minții, ci mai degrabă caută să fie critică și non-dogmatică, evitând pe cât posibil prejudecățile metafizice și teoretice. Caută să fie ghidată de ceea ce este experimentat efectiv, mai degrabă decât de ceea ce ne așteptăm să găsim, având în vedere angajamentele noastre teoretice. Ne cere să nu lăsăm preconcepțiile noastre teoretice să ne modeleze experiența și, invers, să lăsăm experiența noastră să ne modeleze și să ne ghideze teoriile. Dar, așa cum nu se opune științei (deși sarcina sa este oarecum diferită de cea a științei empirice), fenomenologia nu se opune nici teoriei. Ar fi o simplificare excesivă să considerăm fenomenologia ca un set de metode pentru descrierea pură a experienței. Folosind astfel de metode, însă, fenomenologii ajung la anumite perspective asupra experienței și sunt, de asemenea, interesați să utilizeze aceste perspective pentru a dezvolta teorii ale percepției, intenționalității, fenomenalității și așa mai departe. Afirmația generală a *acestei cărți* este că astfel de relatări teoretice și descrieri fundamentate fenomenologic pot juca un rol complementar în informarea lucrărilor în curs în știința cognitivă. Într-adevăr, credem că pot face acest lucru într-un mod mult mai productiv decât

discuțiile metafizice tradiționale, de exemplu, despre problema minte-corp, întâlnită în filosofia dominantă a minții de astăzi.

SCHIȚĂ DE CARTE

Spre deosebire de multe manuale de filosofia minții și științe cognitive, nu vom începe cu o confruntare între diverse poziții metafizice și, deși ne vom familiariza cu aceste poziții diferite în capitolele următoare, scopul acestei cărți va fi să înceapă printr-o analiză mai atentă a experienței și practicii științifice.

În Capitolul 2, examinăm anumite aspecte metodologice direct relevante pentru practica științei experimentale. Ne propunem să investigăm ce se întâmplă de fapt în laborator, în timpul experimentelor și cum procedează oamenii de știință atunci când studiază mintea. Dacă experiența face parte din ceea ce psihologii și neurocercetătorii doresc să studieze, ce fel de acces au la ea? De asemenea, ne propunem să oferim o explicație clară a metodelor fenomenologice, lucru pe care ni s-a cerut adesea să-l facem de către oamenii de știință interesați să utilizeze abordări fenomenologice, dar care nu sunt clari în ceea ce privește modul în care ar trebui să funcționeze metodele fenomenologice . Acest capitol, desigur, nu este în niciun caz indispensabil pentru înțelegerea restului cărții, dar abordează câteva probleme care au o relevanță atât practică, cât și substanțială pentru înțelegerea abordării fenomenologice.

În Capitolul 3, vom discuta diferite concepte ale conștiinței. În filosofia analitică contemporană a minții, există o dezbatere majoră cu privire la teoriile de nivel superior ale conștiinței, iar noi intenționăm să revedem această dezbatere și să propunem o abordare alternativă a problemei conștiinței. Această dezbatere implică întrebări fascinante pe teme variind de la experiența obișnuită a conducerii unei mașini la anumite descoperiri experimentale privind percepția inconștientă, până la cazuri bizare de patologie , cum ar fi vederea oarbă.

În capitolul 4, explorăm unul dintre cele mai importante, dar totuși cele mai neglijate, aspecte ale conștiinței și cogniției, precum și ale acțiunii: temporalitatea experienței. William James descria metaforic conștiința ca având structura unui flux. El a susținut în continuare că momentul prezent al experienței are întotdeauna o structură temporală tripartită, astfel încât - include o referință la trecut și o referință la viitor. Pentru a împrumuta o expresie de la Clay, el l-a numit „prezent speculativ”. Pentru fenomenologi,

această temă atinge însăși structura fundamentală a experienței.

În Capitolul 5, vom aprofunda natura percepției . Interpretările contemporane ale percepției includ o serie de abordări netradiționale, non-carteziene, care subliniază aspectele corporale și enactive ale percepției - adică faptul că percepția, și cogniția în general, au atât o locație fizică, cât și una socială, plină de consecințe. Vom încerca să distingem aceste abordări pentru a determina unde sunt de acord și unde sunt în dezacord . Acest lucru ne va conduce la analizarea dezbaterii dintre viziunile non-reprezentaționaliste și reprezentaționaliste asupra minții.

Capitolul 6 discută unul dintre cele mai importante concepte pentru înțelegerea termenului „minte în lume": intenționalitatea. Ideea este că experiența, fie că este vorba de percepție , memorie, imaginație, judecată, credință și așa mai departe, este întotdeauna îndreptată către un anumit obiect. Intenționalitatea se reflectă în însăși structura conștiinței și include noțiunile de act mental și conținut mental. Intenționalitatea este un concept care are, de asemenea, o relevanță directă pentru dezbaterea contemporană dintre externalism și internalism.

Capitolul 7 examinează chestiunea corporalității. Examinăm distincțiile fenomenologice clasice dintre corpul trăit *(Leib)* și obiectul-corp *(Kòrper).* Pe lângă acestea , ne propunem să arătăm cum biologia și forma corpului în sine contribuie la experiența cognitivă. Vom vedea cum spațiul întrupat ne modelează experiența și vom discuta cazuri de membre fantomă, neglijare hemilaterală și deaferentare. De asemenea, vom detalia unele dintre implicațiile pe care le are acest lucru pentru proiectarea corpurilor robotice.

Iar Capitolul 8 arată că o explicație științifică adecvată a acțiunii umane depinde de anumite distincții fenomenologice între sentimentul de agenție *și* sentimentul de proprietate *asupra* mișcărilor corporale. Vom argumenta, însă, că acțiunea umană nu poate fi redusă la mișcări corporale și că anumite experimente științifice devin înșelătoare atunci când atenția cercetătorului este pur și simplu limitată la astfel de mișcări corporale. Și aici există mai multe cazuri patologice, inclusiv iluzii schizofrenice de control, care ne vor ajuta să înțelegem acțiunea non-patologică.

Capitolul 9 abordează problema înțelegerii altor minți. Explorăm câteva explicații contemporane elaborate în termeni de „teorii ale minții" (teorie-teorie și teoria simulării) și introducem o alternativă bazată pe fenomenologie, care este în concordanță cu cercetările recente în psihologia dezvoltării și neuroștiințe.

În Capitolul 10, vom aborda o chestiune care a stârnit interes în științele cognitive: problema sinelui. Deși această problemă a fost explorată îndelung

de filosofi, neurocercetătorii și psihologii au reluat recent subiectul. Vom vedea că există aproape tot atâtea concepte despre sine câte teorii le examinează. Dacă vrem să facem progrese pe această temă, va trebui să ne concentrăm asupra simțului fundamental prereflexiv al unității de-a lungul schimbărilor temporale, implicit în experiența normală. Vom examina modul în care acest simț prereflexiv al sinelui se poate descompune în cazurile de schizofrenie și rolul pe care îl joacă în dezvoltarea unui simț mai reflexiv al sinelui, exprimat prin limbaj, practici narative și contexte culturale.

2

METODOLOGII

Să recunoaștem de la bun început: discuțiile metodologice sunt soporifere, tind să ne culce. Cei mai mulți dintre noi preferăm să scăpăm rapid de ele, apoi să trecem la argumente , la „lucrurile în sine", la experimente și așa mai departe. Ei bine, în acest capitol, nu vom oferi un rezumat plictisitor al detaliilor metodei și nici nu vom oferi un set de reguli. În schimb, vrem să ne aruncăm direct în miezul dezbaterii care încinge știința cognitivă, unde unii sunt acuzați că sunt *introspecționiști,* heterofenomenologi *,* neurofenomenologi *sau* , și mai rău, pur și simplu *fenomenologi.* Recent, am asistat la o accentuare a confuziei terminologice, adică la un fenomen tot mai mare de transformări ale sensului cuvintelor. De exemplu, un teoretician ar putea veni cu un termen remarcabil de potrivit pentru ceva, iar la scurt timp după aceea aflăm că alți teoreticieni folosesc acel termen pentru a se referi la un fenomen foarte diferit . [4]Prin urmare, sarcina noastră în acest capitol este de a clarifica aceste poziții diferite.

Acestea fiind spuse, știm că cititorii abordează adesea o carte ca aceasta cu interese și obiective variate. Pe de o parte, dacă sunteți interesați în primul rând de problemele în sine, puteți sări peste întrebarea metodologică despre cum anume se investighează mintea. Vă încurajăm să treceți la Capitolul 3, deoarece nu există nimic în acest capitol esențial pentru înțelegerea restului. Puteți apoi reveni la acest capitol mai târziu, când

4Termenul „neurofenonă elogia", de exemplu, a fost definit inițial de Francisco Varela (1996) pentru a indica o abordare a neuroștiinței conștiinței care încorporează metodologia fenomenologică trasată de tradiția husserliană. În ultimii ani, însă, termenul a fost folosit într-un sens mult mai puțin restrâns, pentru a indica generic apelul la date la persoana întâi combinate cu date neuroștiințifice. Vezi, de exemplu, Metzinger (2003).

întrebările metodologice par mai importante. Pe de altă parte, dacă încă nu sunteți sigur ce este fenomenologia sau cum funcționează, puteți citi - secțiunea „Metoda fenomenologică", mai târziu în acest capitol. Sau, dacă sunteți deja familiarizați cu fenomenologia și doriți neapărat să știți cum se aplică în științele empirice, puteți sări peste secțiunea despre metoda fenomenologică și puteți merge direct la secțiunea „Naturalizarea fenomenologiei".

Ar putea fi util să începem prin a sublinia faptul că, în dezbaterile filosofice și științifice despre cunoaștere și conștiință, se găsește adesea o distincție între perspectivele la persoana întâi și la persoana a treia . Într-adevăr, definițiile tradiționale și contemporane ale problemei minte-corp, „problema dificilă" sau problema decalajului explicativ, au fost adesea încadrate prin această distincție . Se spune că obiectivitatea științifică necesită o abordare detașată, la persoana a treia, a fenomenelor observabile și că, pentru aceasta, avem nevoie de un acces observațional bun la lucrurile din mediu, inclusiv la creier (un acces pe care, de fapt, îl avem în mod normal). Știința creierului, pe scurt, depinde de adoptarea unei perspective observaționale la persoana a treia. În schimb, chiar dacă avem acces la experiența noastră din perspectiva persoanei întâi, unii filosofi și oameni de știință ar considera acest lucru prea subiectiv pentru a genera date științifice. Dennett (2001) a observat recent: „Știința conștiinței la persoana întâi este o disciplină fără nicio metodă, date, rezultate, viitor sau promisiune. Va rămâne o fantezie."

Dacă acesta este cazul, atunci ne confruntăm cu o problemă reală: în mod clar nu poate exista *o știință a conștiinței în sine* dacă: 1) conștiința este intrinsec la persoana întâi; 2) știința acceptă doar date la persoana a treia; și 3) orice încercare de a explica în termeni de persoana a treia ceva ce este în sine la persoana întâi distorsionează sau nu reușește să surprindă ceea ce caută să explice. Poate că, atunci, era doar o fantezie a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea să credem că un studiu științific al conștiinței s-ar putea baza pe o introspecție atentă. Dar să analizăm aceste teze mai îndeaproape.

Himerele științei conștiinței

> *Nervul introspectiv este ceea ce trebuie să ne bazăm înainte, în timpul și după.* Cuvântul introspecție nu trebuie definit: evident înseamnă a privi în propria minte și a raporta ceea ce găsim acolo. (James, 1950, 1, p. 185)

Să ne întrebăm mai întâi care a fost soarta introspecției ca metodă în științele experimentale ale minții. Opinia standard este că am lăsat-o în urmă în același mod în care am lăsat în urmă secolul al XIX-lea. După cum scria John Watson în 1913 (p. 158):

> Psihologia, așa cum este văzută de un behaviorist, este o ramură pur obiectivă a științelor naturale. Scopul său teoretic este prezicerea și controlul comportamentului. Introspecția nu este în niciun caz o parte esențială a metodelor sale, iar valoarea științifică a datelor sale nu depinde de promptitudinea cu care acestea se pretează la interpretare în termeni de conștiință.

Chiar și după declinul oficial al behaviorismului, mulți au continuat să nege că introspecția este măcar posibilă; iar filosofi precum William Lyons (1986) au diagnosticat abandonarea completă a acestei metode în psihologie. Dar situația este, de fapt, mai puțin clară. Într-o lucrare recentă, Price și Aydede (2005), un psiholog și, respectiv, un filosof, susțin că introspecția continuă să fie utilizată în știința experimentală deoarece „rapoartele verbale ale subiecților [sau comportamentele nonverbale, cum ar fi apăsarea butoanelor] despre stările lor cognitive sunt de obicei luate ca dovezi pentru modelele cognitive postulate" (2005, p. 245). Mai mult, potrivit a doi specialiști în științe cognitive, Jack și Roepstorff (2002): „ - Observarea introspectivă nu este pur și simplu o caracteristică omniprezentă a vieții noastre personale. Specialiștii în științe cognitive folosesc această sursă de dovezi, informând practic fiecare etapă a muncii lor" (p. 333). James s-ar putea înșela: poate că nu este atât de clar ce înțeleg diferiți oameni prin „introspecție". La un nivel minimal, s-ar putea argumenta că *toate* rapoartele oferite de subiecți, chiar dacă sunt direct despre lume, sunt, într-un fel, indirect despre stările lor cognitive (mentale, emoționale, experiențiale). Dacă într-un experiment psihofizic, unui subiect i se cere să apese un buton sau să spună „acum" când vede o lumină aprinzându-se, atunci subiectul se referă la lumină, dar și la experiența sa vizuală . Chiar dacă s-ar neutraliza instrucțiunea pentru a evita cu grijă - menționarea unei stări experiențiale („Apăsați butonul când se aprinde lumina"), singurul acces al subiectului la faptul că lumina se aprinde este prin propria experiență a aprinderii luminii. În acest sens, perspectiva la persoana întâi este inerentă tuturor experimentelor care utilizează rapoartele subiecților; și asta pare să fie ceea ce vor să spună Price și Aydede. Înseamnă aceasta că toate astfel de rapoarte sunt introspective?

De exemplu, experimentatorul ar putea cere subiectului să spună -

„acum" când vede lumina aprinzându-se. Cum știe subiectul cu precizie când vede lumina aprinzându-se? Își observă introspectiv experiența pentru starea vizuală particulară de „a vedea lumina aprinzându-se"? Sau pur și simplu vede lumina aprinzându-se și raportează acest lucru? S-ar putea - întreba: „Cum poate raporta că vede lumina aprinzându-se dacă nu observă introspectiv că vede lumina aprinzându-se ?" Există o lungă tradiție în filosofia fenomenologică (în special husserliană) care explică cum se poate întâmpla acest lucru. Suntem conștienți de ceea ce experimentăm fără introspecție tocmai pentru că avem o conștientizare implicită, neobiectivată, prereflexivă a experienței noastre așa cum o experimentăm. În momentul în care văd lumina, sunt conștient că o văd. Această conștientizare nu se bazează pe acordarea unei atenții reflexive sau introspective experienței noastre. Mai degrabă, este încorporată în experiența noastră ca o parte esențială a acesteia și tocmai asta definește experiența noastră ca experiență conștientă (pentru un argument mai amplu, vezi capitolul 3). Conform acestei perspective, experimentez în mod conștient aprinderea luminii exact atunci când văd lumina aprinzându-se. Nu de-

Vreau să verific, prin introspecție, faptul că tocmai am văzut lumina aprinzându-se, întrucât experiența mea fenomenală de nivel elementar este deja ceva de care sunt conștient în chiar actul trăirii.

Ideea de „rutine de ascensiune" sugerează, *în mod similar,* că relatările despre experiență nu sunt neapărat introspective (Evans, 1982). De exemplu, dacă un subiect este întrebat: „Crezi că p?", subiectul nu începe să caute în mintea sa credința *că p.* Mai degrabă, el ia în considerare direct dacă p este sau nu un fapt al lumii. În mod similar, în ceea ce privește perceperea lumii, cel care percepe nu trebuie să se uite introspectiv la reprezentările perceptive din mintea sa; el poate spune *ce* percepe pur și simplu percepând conștient lumea. Dacă ai fi întrebat dacă plouă afară, te-ai uita pe fereastră în loc să te uiți în mintea ta.

În acest sens, nu pare corect să argumentăm, așa cum fac Price și Aydede, că din perspectiva persoanei întâi „ experiențele conștiente par accesibile doar prin introspecție " (2005, p. 246) sau că „introspecția pare a fi *singura* metodă disponibilă pentru accesarea qualia" *(ibid.,* p. 249). - Relatări la persoana întâi de acest tip nu sunt introspective, dacă ne gândim la introspecție ca la o chestiune de conștiință reflexivă . Cu toate acestea, ele sunt relatări *la persoana întâi, prereflexive* , care exprimă experiența. Dar, s-ar putea întreba cineva, pot și eu să raportez *că văd* fără a folosi introspecția? Din nou , dacă sunt întrebat *„ Vezi* lumina?", pot răspunde cu

siguranță „Da”, fără a folosi cunoașterea introspectivă de ordinul doi pentru a-mi considera experiența ca obiect. Dacă, pe de altă parte , întrebarea ar fi „Experimentezi lumina?”, acest lucru ar motiva o atitudine reflexivă în mine, probabil pentru a stabili dacă înțeleg utilizarea cuvântului „experiență”. Totuși, nici măcar această atitudine reflexivă nu ar constitui o cunoaștere introspectivă, deoarece atenția mea ar fi îndreptată către cuvântul pe care îl folosești și relația sa cu ceea ce experimentez (la care oricum am acces prereflexiv), mai degrabă decât către conștientizarea mea despre cuvânt sau către detaliile conștientizării mele despre lume. Dacă articularea lingvistică a experienței mele, în acest caz specific, poate fi considerată un tip de reflecție, atunci când experimentez nu îmi concentrez neapărat atenția asupra ei. Mai degrabă, mă concentrez asupra luminii, asupra întrebării tale, asupra sensului ei.

Așadar, chiar și atunci când conștiința însăși este obiectul studiului, avem nevoie de o distincție între relatările directe despre lume (de exemplu, „Este lumina aprinsă sau nu?”) și atitudinile reflexive ale experienței (de exemplu, „Cum este să experimentezi aprinderea luminii?”). În primul caz, putem măsura timpii de reacție sau putem observa creierul subiectului pentru a vedea ce se aprinde atunci când lumina apare acolo. În cel de-al doilea caz, investigăm fenomenologia, adică experiența la persoana întâi însăși. În consecință, se pare că obținem o distincție clară între datele obiective, la persoana a treia (timpii de reacție, imaginile creierului) și datele la persoana întâi (cum se simte, pe ce se concentrează subiectul). Să fim atenți, însă: așa cum vom descoperi în curând, lucrurile sunt mai complicate.

În plus, atunci când se investighează conștiința, se presupune că datele la persoana a treia se *referă la* experiența subiectului la persoana întâi . La urma urmei, în astfel de experimente, omul de știință nu are de-a face cu lumina, ci cu experiența subiectului. Chiar dacă este o încercare de a înțelege ce se întâmplă în interiorul creierului , o scanare RMN funcțională sau PET nu are nicio relevanță pentru studiul conștiinței, cu excepția cazului în care este corelată cu experiența subiectului la persoana întâi. Singurul motiv pentru care stările cerebrale sau funcționale sunt atât de importante este acela că se presupune că sunt corelate cu stările mentale identificate într-un alt mod, și anume experiențial. Fără clasificare experiențială și corelare ulterioară, avem pur și simplu o descriere a - activității neuronale și nu ar fi atât de informativă pe cât ne-am dori. Nu am știi, cel puțin în primul caz, dacă activarea creierului are vreo legătură cu memoria, recunoașterea feței, simțul agenției, percepția luminii etc. Prin

urmare, interpretarea datelor la persoana a treia, atunci când acestea privesc conștiința, necesită să știm ceva despre datele la persoana întâi. Fundamentul explicandumului *(* lucrul care trebuie explicat) trebuie investigat în mod adecvat, chiar înainte ca propunerile explicative să poată avea sens.

În practica psihologiei experimentale, relatările non-introspective despre lume sunt mai luate în considerare decât cele introspective. Dar sunt relatările non-introspective despre lume fiabile? În general, și în multe cazuri, într-adevăr par să fie. Dacă un experimentator aplică sau prezintă un stimul senzorial care este mult dincolo de pragul de percepție, raportul subiectului despre stimulul pe care îl experimentează ca fiind clar prezent pare a fi peste orice suspiciune. Fiabilitatea poate scădea, însă, atunci când stimulul este aproape de pragul de percepție și poate depinde de modul în care este raportat sau de alți factori subiectivi care caracterizează raportul. Marcel (1993), de exemplu, a arătat că solicitarea de raportări rapide ale stimulilor aproape de prag, folosind diferite modalități de raportare (verbală, clipire, apăsare buton), are ca rezultat răspunsuri contradictorii. Când apare un stimul luminos abia perceptibil , subiecții, la apăsarea unui buton, vor raporta că văd lumină și apoi își vor contrazice raportul verbal. Acest tip de rezultat și, chiar mai general , rezultatele inconsistente sau contradictorii, pot motiva două strategii diferite. Mai des, atunci când se urmează proceduri științifice stabilite, datele sunt mediate pentru toate studiile și subiecții, eliminându-se contradicțiile. Mai rar, oamenii de știință sunt motivați să ia datele în serios și să adopte metode pentru a le studia în continuare.

Să luăm în considerare o teză metodologică despre modul în care se calculează media rezultatelor. Este vorba despre metoda pe care Dennett o numește „heterofenomenologie" (1991, 2001, 2007). [5]În multe ocazii,

5Vezi numărul special al revistei *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 2007, 6, 1–2 despre heterofenomenologie. Dennett (2007, p. 252), în răspunsul său la această problemă , insistă că heterofenomenologia descrie modul în care știința empirică face deja ceea ce face, dar respinge caracterizarea heterofenomenologiei ca o metodă de „mediere" a datelor la persoana întâi. Dar dacă medierea datelor nu este modul corect de a o formula, atunci „eliminarea" datelor la persoana întâi este o exprimare mai potrivită. La urma urmei, Dennett este clar că conștiința nu posedă proprietățile fenomenale la persoana întâi despre care se crede în mod obișnuit că le are (Dennett, 1991, p. 375). Faptul că ceva are o realitate subiectivă sau experiențială pentru subiect înseamnă tocmai că subiectul crede în acel lucru (Dennett, 1993b, p. 139). Există rapoarte publice pe care le prezentăm, există episoade de gândire propozițională și apoi, în ceea ce privește introspecția, există obscuritatea (Dennett, 1979, p. 95). Într-adevăr, pentru Dennett, fluxul nostru de conștiință este alcătuit doar din episoade propoziționale *(ibid.,*

Dennett a precizat clar că scopul său este de a explica fiecare fenomen mental din știința fizică contemporană. Mai precis, provocarea pe care și-a propus-o este de a construi o teorie convingătoare și adecvată a conștiinței pe baza rezultatelor disponibile din perspectiva științifică la persoana a treia. (Dennett, 1991, pp. 52, 84) Totuși, pentru ca această întreprindere să aibă succes, avem nevoie mai întâi de o metodă clară și neutră care să ne permită să colectăm și să organizăm datele care vor fi explicate ulterior. Dennett a numit această metodă *heterofenomenologie.* Conform heterofenomenologiei, trebuie să adoptăm o metodologie riguroasă la persoana a treia pentru a studia conștiința. Aceasta înseamnă că singurul acces la domeniul fenomenologic este prin observarea și interpretarea - datelor observabile public. În consecință, heterofenomenologul intenționează să acceseze conștiința din exterior. Accentul se pune pe viața mentală a *celorlalți,* așa cum este exprimată public și deschis. Cu alte cuvinte, heterofenomenologul va intervieva subiecții și va înregistra enunțurile și alte manifestări comportamentale ale acestora. Apoi, va supune rezultatele unei interpretări intenționale - adică va adopta poziția intențională - și va interpreta zgomotele emise ca acte de vorbire care exprimă credințele, dorințele și alte stări mentale ale subiectului . Dacă există ambiguități, el poate oricând cere clarificări subiectului și, prin acest proces, va putea în cele din urmă să compună întregul catalog de lucruri pe care subiectul (aparent) vrea să le spună despre experiențele sale conștiente (Dennett, 1991, pp. 88-89; 1982, p. 161).

Pentru heterofenomenolog, relatările subiectului despre experiențele sale conștiente sunt datele primare în cercetarea conștiinței : „Rapoartele *sunt* datele, nu relatări *ale* datelor" (Dennett, 1993a, p. 51). Nu este o coincidență faptul că Dennett caracterizează heterofenomenologia ca o psihologie cu abordări de tip „cutie închisă" (Dennett, 1982, p. 177). Strict vorbind, heterofenomenologia nu studiază fenomenele conștiente, deoarece este neutră în ceea ce privește existența lor, ci mai degrabă studiază relatările care pretind că sunt despre fenomene conștiente. Prin urmare, Dennett ne sfătuiește să adoptăm o poziție neutră și să punem între paranteze chestiunea validității credințelor exprimate de subiect, argumentând că această mișcare nu ar fi nimic mai mult decât o versiune la persoana a treia a metodei fenomenologice (Dennett, 2003, p. 22).

De ce este necesară o astfel de neutralitate? Dennett oferă mai multe motive. Uneori, el compară neutralitatea în cauză cu cea cerută în

pp. 94-95, 109).

cercetarea antropologică: așa cum nu ar trebui să prejudiciem domeniul nostru de studiu antropologic declarând că anumite zeități mitice sunt zeități reale (Dennett, 1993a, p. 51), nu ar trebui să prejudiciem cercetarea fenomenologică declarând că fenomenele conștiente sunt reale. Dennett se referă, de asemenea, la existența falsurilor pozitive și a falsurilor negative. Accesul la mintea noastră nu este nici infailibil, nici incorigibil . Uneori ne reprezentăm greșit experiența; unele dintre credințele pe care le avem despre stările noastre conștiente se dovedesc a fi false. Și unele dintre procesele psihologice care au loc în mintea noastră au loc fără știrea noastră . Având în vedere aceste posibilități de eroare, Dennett consideră că este mai bine să adoptăm o politică de moderație și pur și simplu să ne abținem de la implicare (2001).

Oamenii cred că au experiențe, iar aceste fapte, despre ceea ce cred și exprimă oamenii, sunt fenomene pe care orice studiu științific al minții trebuie să le explice (Dennett, 1991, pp. 374-375). Cu alte cuvinte, nu ar trebui să presupunem pur și simplu că fiecare trăsătură sau obiect manifest al vieții noastre conștiente există de fapt, ca element real al experienței. Adoptând poziția heterofenomenologică a neutralității , nu prejudecăm întrebarea dacă subiectul manifest este un mincinos, un zombi, un computer, un papagal deghizat sau o ființă conștientă reală *(ibid., p.* 96). Prin urmare, heterofenomenologia poate rămâne neutră în ceea ce privește faptul dacă subiectul este conștient sau doar un zombi (Dennett, 1982, p. 160); sau, mai precis, din moment ce heterofenomenologia este o modalitate de interpretare a comportamentului și din moment ce zombii (filosofici), prin definiție, se comportă ca oameni conștienți reali, pentru heterofenomenologie nu există nicio diferență relevantă între zombi și oamenii reali (Dennett, 1991, p. 112).

Însă, pornind de la această presupusă neutralitate, care lasă deoparte întrebarea dacă există sau nu o diferență între un zombi și un non-zombi, Dennett merge rapid un pas mai departe și *neagă* această diferență. El spune că zombii nu sunt pur și simplu posibili, ci, mai degrabă, că sunt reali, pentru că toți suntem zombi. Dacă credem că suntem zombi, suntem zombi.

Mai mult decât zombi, acest lucru se datorează pur și simplu faptului că am fost induși în eroare și vrăjiți de setul imperfect de metafore pe care le folosim pentru a gândi despre minte (Dennett, 1993b, p. 143; 1991, pp. 410-411). Și, important, nu-l înțelegeți greșit pe Dennett în această privință. El nu susține că nimeni nu este conștient. Mai degrabă, susține că conștiința nu are proprietățile fenomenale la persoana întâi despre care se crede în mod normal că le are, ceea ce depinde de faptul că nu există așa ceva ca fenomenologie adevărată (Dennett, 1991, p. 375). Prin urmare, încercarea de a investiga dimensiunea la persoana întâi din punct de vedere fenomenologic este o himeră.

Heterofenomenologia însăși conține însă ceva himeric. Himera aici este ideea că, în studiul conștiinței și minții, știința poate fie abandona - perspectiva la persoana întâi, fie o poate neutraliza complet. În încercarea de a spune ceva despre conștiință (sau în mod specific despre experiența X), heterofenomenologia nu reușește să recunoască faptul că interpretările sale ale relatărilor la persoana întâi trebuie să se bazeze pe experiența la persoana întâi a omului de știință (acesta înțelege din experiența sa că ceva este experiența lui X) sau pe categorii prestabilite (și presupus obiective) care derivă în cele din urmă din psihologia bunului simț sau dintr-o formă obscură, anonimă și neriguroasă de fenomenologie. Astfel, așa cum propun Jack și Roepstorff, „din momentul în care concepem o paradigmă experimentală, prin ajustări și rafinări, până la interpretarea rezultatelor, suntem ghidați de considerații care derivă din propria noastră experiență sau din experiențele pe care le atribuim altora, înțelese ca fiind ale noastre" (2002, p. 333). Poziția intențională a omului de știință, necesară pentru - interpretarea relatării subiectului, nu este în sine ceva care a fost supus examinării științifice; este contaminată, direct sau indirect, de perspectiva la persoana întâi. De aceea, Merleau-Ponty, în *Fenomenul percepției,* critică concentrarea unilaterală a științei asupra a ceea ce este disponibil în perspectiva la persoana a treia ca fiind naivă și necinstită, deoarece practica științifică presupune în mod constant experiența preștiințifică a lumii de către omul de știință la persoana întâi (Merleau-Ponty, 1962, pp. 16-17). Acesta este și motivul pentru care este înșelător să ne opunem, de la început până la sfârșit, acestei perspective.

Este obișnuit să găsim explicații la persoana întâi interschimbate cu explicații la persoana a treia în contextul studiului conștiinței. Acest lucru ne face să uităm că așa-numitele explicații obiective la persoana a treia sunt obținute și generate de o comunitate de subiecți conștienți. Nu există o perspectivă pură la persoana a treia, așa cum nu există o perspectivă de nicăieri.

METODA FENOMENOLOGICĂ

Este posibil să se obțină o abordare mai controlată a experienței la persoana întâi? Putem aborda conștiința din punct de vedere științific? Fenomenologii au răspuns afirmativ la aceste întrebări. Fenomenologia este importantă aici, așa cum explică Evan Thompson, deoarece „orice încercare de a obține o înțelegere extinsă a minții umane trebuie, la un moment dat, să se confrunte cu conștiința și subiectivitatea - cu modul în care gândirea, percepția, acțiunea și sentimentul sunt experimentate de noi înșine. Evenimentele mentale nu se întâmplă în vid; ele sunt experimentate de cineva. Fenomenologia este ancorată într-o descriere, analiză și interpretare precisă a experienței trăite" (Thompson, 2007, p. 16). Pentru a înțelege ce poate oferi fenomenologia și pentru a o exploata în scopul științei experimentale, trebuie să înțelegem metodologia care definește - atitudinea sau punctul de vedere fenomenologic. Apoi, trebuie să înțelegem cum poate fi încorporat acest punct de vedere în practica științifică.

Să aruncăm o privire mai atentă asupra metodei fenomenologice. La fel ca metoda științifică obișnuită, aceasta își propune să evite explicațiile părtinitoare și subiective. Unii confundă fenomenologia cu o explicație subiectivă a experienței; dar trebuie făcută o distincție între o explicație subiectivă a experienței și o explicație a experienței subiective. În mod similar, unii confundă o explicație obiectivă a experienței cu ideea că experiența subiectivă poate fi înțeleasă prin transformarea ei într-un obiect care poate fi examinat folosind metode la persoana a treia. Problema este că acești termeni, „subiectiv" și „obiectiv", sunt ambigui; pot însemna lucruri diferite în contexte diferite. În știință, obiectivitatea, în sensul practicii de a evita prejudecățile și iraționalitatea, este...

Mai mult decât zombi, este pur și simplu pentru că am fost induși în eroare și vrăjiți de setul imperfect de metafore pe care le folosim pentru a gândi despre minte (Dennett, 1993b, p. 143; 1991, pp. 410-411). Și, important, nu-l înțelegeți greșit pe Dennett în această privință. El nu susține că nimeni nu este conștient. Mai degrabă, susține că conștiința nu are proprietățile fenomenale la persoana întâi despre care se crede în mod normal că le are, ceea ce se datorează faptului că nu există așa ceva ca fenomenologie adevărată (Dennett, 1991, p. 375). Prin urmare, încercarea de a investiga - dimensiunea la persoana întâi din punct de vedere fenomenologic este o himeră.

Heterofenomenologia însăși conține însă ceva himeric. Himera aici este ideea că, în studiul conștiinței și minții, știința poate fie abandona - perspectiva la persoana întâi, fie o poate neutraliza complet. În încercarea de a spune ceva despre conștiință (sau în mod specific despre experiența X), heterofenomenologia nu reușește să recunoască faptul că interpretările sale ale relatărilor la persoana întâi trebuie să se bazeze pe experiența la persoana întâi a omului de știință (acesta înțelege din experiența sa că ceva este experiența lui X) sau pe categorii prestabilite (și presupus obiective) care derivă în cele din urmă din psihologia bunului simț sau dintr-o formă obscură, anonimă și neriguroasă de fenomenologie. Astfel, așa cum propun Jack și Roepstorff, „din momentul în care concepem o paradigmă experimentală, prin ajustări și rafinări, până la interpretarea rezultatelor, suntem ghidați de considerații care derivă din propria noastră experiență sau din experiențele pe care le atribuim altora, înțelese ca fiind ale noastre" (2002, p. 333). Poziția intențională a omului de știință, necesară pentru - interpretarea relatării subiectului, nu este în sine ceva care a fost supus examinării științifice; Este contaminată, direct sau indirect, de perspectiva la persoana întâi. De aceea, Merleau-Ponty, în *Fenomenul percepției,* critică concentrarea unilaterală a științei asupra a ceea ce este disponibil în perspectiva la persoana a treia ca fiind naivă și necinstită, deoarece practica științifică presupune în mod constant experiența pre-științifică a lumii de către omul de știință (Merleau-Ponty, 1962, pp. 16-17). De asemenea, acesta este motivul pentru care este înșelător să se contrasteze, așa cum se face în mod obișnuit, explicațiile la persoana întâi cu cele la persoana a treia în contextul studiului conștiinței. Ne face să uităm că așa-numitele explicații obiective la persoana a treia sunt obținute și generate de o comunitate de subiecți conștienți. Nu există o perspectivă pură la persoana a treia, la fel cum nu există o privire de nicăieri.

METODA FENOMENOLOGICĂ

Este posibil să se obțină o abordare mai controlată a experienței la persoana întâi? Putem aborda conștiința din punct de vedere științific? Fenomenologii au răspuns afirmativ la aceste întrebări. Fenomenologia este importantă aici, așa cum explică Evan Thompson, deoarece „orice încercare de a obține o înțelegere extinsă a minții umane trebuie, la un moment dat, să se confrunte cu conștiința și subiectivitatea - cu modul în care gândirea, percepția, acțiunea și sentimentul sunt experimentate de noi înșine. Evenimentele mentale nu se întâmplă în vid; ele sunt experimentate de cineva. Fenomenologia este ancorată într-o descriere, analiză și interpretare precisă a experienței trăite" (Thompson, 2007, p. 16). Pentru a înțelege ce poate oferi fenomenologia și pentru a o exploata în scopul științei experimentale, trebuie să înțelegem metodologia care definește - atitudinea sau punctul de vedere fenomenologic. Apoi, trebuie să înțelegem cum poate fi încorporat acest punct de vedere în practica științifică.

Să aruncăm o privire mai atentă asupra metodei fenomenologice. La fel ca metoda științifică obișnuită, aceasta își propune să evite explicațiile părtinitoare și subiective. Unii confundă fenomenologia cu o explicație subiectivă a experienței; dar trebuie făcută o distincție între o explicație subiectivă a experienței și o explicație a experienței subiective. În mod similar, unii confundă o explicație obiectivă a experienței cu ideea că experiența subiectivă poate fi înțeleasă prin transformarea ei într-un obiect care poate fi examinat folosind metode la persoana a treia. Problema este că acești termeni, „subiectiv" și „obiectiv", sunt ambigui; pot însemna lucruri diferite în contexte diferite. În știință, obiectivitatea, în sensul de a evita prejudecățile și iraționalitatea , este importantă. Este unul dintre motivele pentru care controalele sunt utilizate în experimente și există diverse etape metodologice pe care le putem face pentru a păstra obiectivitatea. Fenomenologia se preocupă, de asemenea, de menținerea obiectivității în acest sens și o face printr-o metodă atent delimitată.

Fenomenologie și introspecție

În primul rând, să revenim la un subiect care tinde să provoace confuzie: coincide fenomenologia cu introspecția? Husserl a ridicat odată următoarea întrebare: De ce să introducem o nouă știință, numită fenomenologie, când există deja o știință explicativă bine stabilită care se ocupă de viața psihică a oamenilor și a animalelor, și anume psihologia? Nu s-ar putea argumenta

că simpla descriere a experienței, care este tot ce poate oferi probabil fenomenologia, nu constituie o alternativă științifică viabilă la psihologie, ci doar o descriere preliminară, poate indispensabilă, studiului cu adevărat științific al minții (Husserl, 1911, pp. 66–67)? După cum a observat Husserl în aceste prelegeri pe care le-a ținut la începutul secolului al XX-lea , această tendință fusese atât de convingătoare încât termenul „ -fenomenologie" era folosit în aproape fiecare scriere filosofică și psihologică pentru a însemna o descriere directă a conștiinței bazată pe -introspecție *(ibid.,* p. 62). Paralela cu exprimarea contemporană este imediat izbitoare. Astăzi, termenul „fenomen " este folosit din ce în ce mai mult de specialiștii în științe cognitive pentru a desemna descrierea la persoana întâi a ceea ce înseamnă să ai o experiență. În acest context, devine dificil de înțeles de ce fenomenologia nu ar trebui considerată pur și simplu o formă de psihologie sau chiar o formă de introspecție.

În *lucrarea „Conștiință: Ce este",* de exemplu, Dennett critică fenomenologia pentru utilizarea unei metodologii introspecționiste nesigure și susține că aceasta nu a reușit să găsească o metodă unificată și stabilă asupra căreia să se poată conveni (Dennett, 1991, pp. 55–56). O opinie similară poate fi găsită la Metzinger, care a concluzionat recent că „fenomenologia este imposibilă" (2003, p. 83). Dar ce argument oferă acești teoreticieni? Argumentul fundamental pare să se refere la dificultățile epistemologice inerente oricărei abordări la persoana întâi a producției de date: dacă ar apărea inconsecvențe între două seturi distincte de date, nu ar exista nicio modalitate de a rezolva conflictul. Mai precis, Metzinger consideră datele ca fiind ceea ce este extras din lumea fizică prin intermediul unor instrumente tehnice de măsurare. Obținerea datelor implică o procedură intersubiectivă bine cunoscută , are loc în cadrul unei comunități științifice, este supusă criticilor și caută constant mijloace independente de verificare. Problema fenomenologiei, conform lui Metzinger, este că accesul la persoana întâi la conținutul fenomenal al propriilor stări mentale nu satisface criteriile care definesc conceptul de date. De fapt, însăși noțiunea de date la persoana întâi este o contradicție în termeni *(ibid.,* p. 591).

Dar este oare adevărat că fenomenologia clasică se bazează pe -introspecție? Să luăm în considerare *Investigațiile logice ale lui Husserl* , o piatră de hotar incontestabilă în filosofia secolului al XX-lea și, fără îndoială, o lucrare de filosofie fenomenologică, pe care Husserl însuși a înțeles-o, de fapt, ca „debarcarea" sa în fenomenologie. Ce analize se găsesc acolo? Există celebrul atac și respingere a psihologiei de către

Husserl, o apărare a ireductibilității logicii și a idealității conținutului, o analiză a reprezentărilor figurative , o teorie a relației parte-întreg, o explicație sofisticată a intenționalității și o clarificare epistemologică a relației dintre concepte și intuiții, pentru a numi doar câteva dintre numeroasele subiecte abordate în carte. Oricine citește *Investigațiile logice* ar trebui să răspundă că Husserl nu folosește metoda introspectivă și că aceasta nu este o carte de psihologie introspecționistă, deoarece argumentele și analizele filosofice se găsesc în mod clar acolo . În loc să concluzionăm că aceasta nu este o carte despre fenomenologie , ar trebui să reconsiderăm identificarea prea pripită dintre fenomenologie și psihologia introspecționistă.

Disputele fenomenologice, precum cele dintre fenomenologi , sunt filosofice, nu despre introspecție. Ar fi o exagerare să se susțină că analizele lui Husserl din *Investigațiile logice* au fost acceptate universal în rândul generațiilor ulterioare de fenomenologi, dar nu se cunoaște niciun exemplu în care cineva să fi respins poziția lui Husserl pentru că aceasta făcea apel la dovezi introspective „mai bune". Dimpotrivă, analizele lui Husserl au stârnit dezbateri intense în rândul filosofilor fenomenologi , iar multe dintre ele au fost ulterior îmbunătățite și rafinate de gânditori precum Sartre, Heidegger, Lévinas și Derrida (vezi Zahavi & Stjernfelt, 2002). Acest lucru contrazice teza lui Metzinger conform căreia fenomenologia nu poate fi o metodă capabilă să genereze o cunoaștere sporită, deoarece nu există nicio modalitate de a obține un consens intersubiectiv asupra unor afirmații precum „acesta este cel mai pur albastru pe care îl poate percepe cineva" și răspunsul „nu, nu este, are o ușoară tentă verde" (Metzinger, 2003, p. 591). Aceste tipuri de afirmații pur și simplu nu se găsesc în lucrările fenomenologilor , iar a sugera orice altceva dezvăluie o anumită lipsă de familiaritate cu tradiția în cauză.

Deși fenomenologia se ocupă de fenomene – adică de modul în care apar lucrurile (sau, așa cum fenomenologilor le place să spună, de modul în care acestea sunt „date" sau prezentate subiectului în experiență) – și de condițiile lor de posibilitate, fenomenologii ar argumenta de obicei că este o eroare metafizică să localizezi tărâmul fenomenal în minte și să sugerezi că, pentru a le accesa și descrie, trebuie să privești în interiorul tău *(introspecție).* Așa cum subliniase deja Husserl în *Investigațiile logice,* ideea foarte superficială a unei diviziuni între un interior și un exterior își are originea într-o metafizică naivă, de bun-simț, este suspectă din punct de vedere fenomenologic și este inadecvată atunci când este folosită pentru a înțelege natura conștiinței (Husserl, 1900–1901, pp. 226–227, 529). Totuși,

ideea acestei diviziuni este ceva de care cuvântul „introspecție" pare să nu se poată lipsi. Când vorbim despre introspecție, se pare că susținem tacit ideea că conștiința se află în interiorul capului, în timp ce lumea este în exterior. Aceeași critică poate fi găsită la Heidegger, care neagă că relația dintre existența umană *(Dasein)* și lume poate fi înțeleasă cu ajutorul conceptelor de „interior" și „exterior" (Heidegger, 1927, p. 102), și la Merleau-Ponty, care, în același context, spune că este imposibil să trasăm o linie de demarcație între interior și exterior (Merleau-Ponty, 1962, p. 522). Într-adevăr, toți exponenții majori ai tradiției fenomenologice au negat deschis și fără echivoc că sunt angajați în vreo formă de psihologie introspecționistă și că utilizează o metodă introspecționistă (vezi Gurwitsch, 1966, pp. 89-106; Heidegger, 1919-1920, pp. 11-17; Husserl, 1906-1907, pp. 201-216; Merleau -Ponty, 1962, pp. 101-102). Husserl, care respinge categoric noțiunea de intuiție fenomenologică ca formă de experiență internă sau introspecție (1911, p. 31), susține chiar că ideea că fenomenologia este dedicată restaurării metodei introspecției și observației interne (*innerer Beobachtung)* este falsă și perversă (Husserl, 1913, p. 833). Există numeroase motive în spatele acestei distanțări categorice. Pentru a înțelege unele dintre ele, trebuie să revenim la problema metodei fenomenologice.

Reducerea fenomenologică

Fenomenologia ar trebui să se ocupe de fenomene și aparențe și de condițiile lor de posibilitate, dar ce este exact un fenomen? Mulți filozofi înțeleg fenomenul ca fiind „datele" obiectului, modul în care ni se pare, modul în care este *în mod manifest* . Se presupune frecvent că fenomenul este ceva pur subiectiv, un văl, o perdea de fum care ascunde realitatea existentă obiectiv. Conform acestei perspective, dacă cineva ar vrea să descopere cum este cu adevărat obiectul, ar trebui să treacă dincolo de ceea ce este pur fenomenal. Acum, dacă fenomenologia ar folosi acest concept de fenomen, nu ar fi nimic mai mult decât o știință a ceea ce este pur subiectiv, manifest sau superficial. Prin urmare, nu ar trebui să fie surprinzător faptul că fenomenologii adoptă o interpretare diferită a ceea ce este un fenomen. Potrivit lor, realitatea obiectului nu se află în spatele - aparenței sale, ca și cum aparența ar ascunde cumva obiectul real. Deși distincția dintre aparență și realitate trebuie menținută, întrucât unele aparențe sunt într-adevăr înșelătoare, fenomenologii nu o înțeleg ca pe o distincție între două domenii separate, care intră, respectiv, în domeniul

fenomenologiei și cel al științei, ci mai degrabă ca pe o distincție internă fenomenului, adică internă lumii în care trăim. Este vorba despre distincția dintre modul în care obiectele apar la o privire superficială sau dintr-un punct de vedere neoptimal și modul în care ar apărea în circumstanțe optime, atât în practica cotidiană, cât și în lumina unor investigații științifice ample. Într-adevăr, numai în măsura în care

Apariția obiectului într-un fel sau altul poate avea o semnificație pentru noi. În loc să ia în considerare astfel de întrebări privind structurile și modurile în care obiectul apare ca pe ceva nesemnificativ sau doar subiectiv, fenomenologii insistă asupra faptului că o astfel de investigație are o importanță filosofică decisivă .

Într-adevăr, încă de la primele formulări ale programului de cercetare fenomenologică, este clar că Husserl consideră că fenomenologia are sarcina de a oferi o nouă fundație epistemologică pentru știință. El își dă seama rapid, însă, că acest lucru ar necesita un fel de schimbare „nefirească" de focalizare: în loc să ne concentrăm exclusiv asupra obiectelor cunoașterii, ar trebui să descriem și să analizăm în detaliu dimensiunea experiențială, pentru a dezvălui contribuția cognitivă a subiectului cunoscător (Husserl, 1900-1901, II, p. 157) - o contribuție pe care, potrivit lui Husserl, știința obișnuită a ignorat-o aproape complet.

Desigur, știința obișnuită este atât de prinsă în investigarea lumii naturale (sau sociale și culturale) încât nu se oprește să reflecteze asupra presupozițiilor și condițiilor sale de posibilitate. Științele obișnuite funcționează pe baza unei naivități naturale (și necesare), ele operează pe baza credinței tacite că există o realitate independentă de minte, experiență și teorie. Ele presupun că realitatea este acolo, așteptând să fie descoperită și investigată, iar scopul științei este de a dobândi cunoștințe riguroase și obiectiv valide despre acest domeniu dat. Această presupunere realistă este atât de fundamentală și adânc înrădăcinată încât nu este acceptată doar de științele pozitive, ci pătrunde și în viața noastră cotidiană pre-teoretică. Din acest motiv, Husserl a numit-o *atitudinea naturală.* Această atitudine, însă, trebuie contrastată cu cea corectă.

3. Dezvoltările din fizică, în special apariția teoriei relativității și a fizicii cuantice, au pus sub semnul întrebării această presupunere fundamentală . Este însă îndoielnic dacă toate implicațiile teoretice ale ideilor lui Einstein și Bohr - a căror interpretare exactă este încă subiect de dezbatere - au fost încă absorbite de știința dominantă și se reflectă în înțelegerea realității de către aceasta. Merită să ne amintim, de altfel, că strălucitul matematician Hermann Weyl, care a fost unul dintre colegii lui Einstein la

Zurich și care a contribuit decisiv la interpretarea și dezvoltarea ulterioară atât a teoriei relativității generale, cât și a domeniului mecanicii cuantice, nu numai că s-a inspirat pe larg din critica lui Husserl asupra naturalismului, dar a fost și profund influențat de idealismul transcendental al lui Husserl (vezi Ryckman, 2005).

mintea filosofică, care pune sub semnul întrebării critic însăși fundamentul experienței și gândirii științifice (Husserl, 1911, p. 18). Naturalismul strict neagă existența unei singure metode filosofice și susține că filosofii ar trebui să înțeleagă munca lor ca fiind strâns legată de științele naturii. În schimb, fenomenologii consideră că filosofia ar trebui să aibă un rol diferit de cercetarea științifică a naturii: filosofia este o disciplină a cărei sarcină nu este pur și simplu de a contribui la cunoașterea noastră pozitivă sau de a găsi argumente pentru aceasta, ci mai degrabă de a investiga fundamentul acestei cunoașteri și de a se întreba cum este posibilă. După cum a observat Heidegger, filosofii ar trebui să fie „mișcați și imediat sensibili la caracterul complet enigmatic a ceea ce pentru bunul simț este neproblematic și evident" (1925-1926, pp. 23-24). Există, de fapt, o anumită interpretare - conform căreia ceea ce fenomenologia caută să investigheze este tocmai acest domeniu al evidenței neobservate.

■ Să ne întrebăm, așadar, cum reușește fenomenologia să facă acest lucru și cum ar trebui să procedeze. În primul rând, tocmai pentru a evita naivitatea bunului simț, precum și diverse ipoteze speculative asupra statutului metafizic al realității, trebuie să suspendăm sau să punem între paranteze acceptarea noastră a atitudinii naturale. Această punere între paranteze nu constituie o formă de scepticism: de fapt, așa cum scrie Husserl, faptul că lumea există este dincolo de orice îndoială, dar marea sarcină pe care trebuie să ne-o impunem este să înțelegem pe deplin această indubitabilitate, care guvernează atât viața, cât și științele pozitive, și să-i clarificăm legitimitatea. Nu putem face acest lucru, însă, atâta timp cât pur și simplu îi considerăm validitatea de bună (Husserl, 1913, pp. 928-929; 1954, p. 183). Husserl are un termen tehnic pentru suspendarea înclinației noastre realiste naturale: el numește această procedură *epoché.*

Scopul epoché-ului nu este de a pune la îndoială, de a neglija, de a abandona sau de a exclude realitatea din propria considerare, ci mai degrabă de a suspenda sau neutraliza o anumită *atitudine dogmatică* față de realitate. Acest lucru permite cuiva să se concentreze mai atent și mai direct asupra modului în care este dată realitatea, adică asupra modului în care ni se apare în experiență. Pe scurt, epoché-ul implică o schimbare de atitudine față de realitate, nu o excludere a realității. Singurul lucru care, în consecință, în

Ceea ce este exclus este o anumită naivitate, genul care ne face pur și

simplu să luăm lumea de bună și să ignorăm rolul conștiinței.

Metoda fenomenologică este adesea descrisă în așa fel încât să sugereze că, odată ce epoche-ul este atins, o anumită atitudine a fost pe deplin atinsă, din care pot fi apoi dezvoltate descrieri fenomenologice. Cu toate acestea, epoche-ul nu este ceva ce se realizează fără probleme dintr-o dată și apoi urmat de alte proceduri. Mai degrabă, epoche-ul este o atitudine care necesită un efort continuu pentru a fi atinsă.

Este important de subliniat faptul că epoché nu implică exclusiv o întoarcere spre interior. Dimpotrivă, ne permite să investigăm lumea în care trăim dintr-o nouă postură reflexivă, una care ne permite să-i înțelegem sensul și manifestarea în conștiință. Deși această investigație reflexivă este diferită de explorarea directă a lumii, ea rămâne o investigație a realității și nu a unui tărâm mental care nu aparține lumii. Prin urmare, nu trebuie să facem greșeala de a interpreta noțiunea de „experiență" în termeni pur mentaliști, ca și cum ar fi ceva ce se întâmplă într-un spațiu mental pur, parte a mobilierului minții.

De exemplu, cum putem descrie diferența experiențială dintre a degusta vin și a degusta apă, dintre a auzi o sirenă și a vedea luna plină sau dintre a afirma și a nega că Turnul Eiffel este mai înalt decât Empire State Building? Facem acest lucru rupând legătura noastră intenționalăcu lumea și aruncând o privire spectrală în interioritatea noastră? Nu, dimpotrivă, descoperim aceste diferențe și le analizăm descriptiv, acordând atenție modului în care obiectele și stările de fapt lumești ne apar. Descrierile fenomenologice pornesc de la lumea în care trăim.* Într-adevăr, așa cum subliniază Donne Welton (2000, p. 17), actele mentale „nu aparțin unui - tărâm interior închis, accesibil doar prin introspecție". Mai degrabă, ele sunt ceea ce sunt în virtutea relației pe care o întreține cu ceea ce le transcende.

4. Pentru o teză recentă și foarte similară, vezi Noè (2004, p. 179).

De aceea, Merleau-Ponty, în *Fenomenologia percepției,* poate declara că fenomenologia este distinctă de psihologia introspectivă în toate privințele și că diferența în cauză este una de principiu: în timp ce psihologia introspectivă consideră conștiința ca un simplu sector al ființei și caută să investigheze acest sector în același mod în care fizicianul încearcă să studieze lumea fizică, fenomenologul își dă seama că, în cele din urmă, conștiința necesită o clarificare transcendentală care depășește postulatele bunului simț și ne conduce la problema constituirii lumii (Merleau -Ponty, 1962, p. 102). Conceptul de „transcendental" necesită

însă o clarificare suplimentară. Cea mai simplă modalitate de a înțelege teza lui Merleau-Ponty este de a recunoaște că fenomenologia , chiar dacă are propriile particularități, este totuși situată stabil într-un anumit cadru kanțian sau post-kantian. O posibilă interpretare a *schimbării revoluționare copernicane a lui Kant* în epistemologie (1787 · B XVI) este de a o înțelege ca recunoașterea faptului că înțelegerea noastră cognitivă a realității este mai mult decât simpla oglindire a unei lumi preexistente. În schimb, o analiză filosofică a realității, o reflecție asupra condițiilor pe care ceva trebuie să le îndeplinească pentru a fi considerat „real", nu trebuie să ignore contribuția conștiinței. Astfel, interesul fenomenologic pentru perspectiva la persoana întâi nu este motivat în primul rând de intuiția relativ trivială că perspectiva la persoana întâi trebuie luată în considerare dacă vrem să înțelegem fenomenele mentale. Aceasta marchează o abatere majoră de la cel puțin o mare parte din preocuparea analitică recentă față de conștiință. Preocuparea fenomenologului pentru perspectiva la persoana întâi este motivată în schimb atât de o încercare de a înțelege natura obiectivității, cât și de o preocupare față de subiectivitatea conștiinței. Într-adevăr, în loc să ia lumea obiectivă ca punct de plecare, fenomenologia se întreabă mai întâi cum este posibil ceva de genul obiectivității. Care sunt modurile primitive de înțelegere care preced credința în ceva obiectiv? Cum se constituie obiectivitatea?

În textele fenomenologice, termenul „constituție" este folosit într-un sens tehnic. Acest concept nu trebuie înțeles în sensul de creație sau fabricare (Heidegger, 1925, pp. 131-132). Constituția trebuie înțeleasă ca procesul care face posibilă manifestarea sau apariția obiectului și a sensului său ; este, cu alte cuvinte, un proces care permite ceea ce este constituit să apară, să se manifeste și să se prezinte pentru ceea ce este (Husserl , 1929-1935a, p. 47; 1929-1935b, p. 434). Mai mult, acest proces este ceva ce implică în mod semnificativ contribuția conștiinței. Fără conștiință, nu ar exista aparență . Acest lucru clarifică și faptul că fenomenologia , în ciuda insistenței sale asupra modului în care lucrurile sunt *date* în experiență, nu cedează la ceea ce filosofii numesc „mitul datului", adică ideea că experiența este pură receptare a lumii și că cunoașterea este o atitudine pur receptivă.

Astfel, interesul fenomenologic pentru perspectiva la persoana întâi este motivat de preocupări filosofice transcendentale . Fenomenologia folosește o distincție între subiectul conceput ca obiect *în lume* și subiectul conceput ca subiect pentru *lume,* adică considerat o condiție necesară, deși nu suficientă, a posibilității cunoașterii și a sensului (vezi Carr, 1999).

Obiectele sunt constituite - adică sunt experimentate și se dezvăluie așa cum sunt - datorită modului în care este structurată conștiința. După cum scrie Husserl:

> „[O]biectele de care devenim „conștienți" nu se află pur și simplu în interiorul conștiinței, ca într-o cutie, astfel încât să le putem găsi și înțelege acolo; ci se *constituie în* primul rând în ceea ce sunt și în ceea ce valorează pentru noi, în diferite forme de intenții obiective." (1900-1901, 1, p. 435)

fenomenologii resping ideea că conștiința este doar un obiect în lume printre altele, la același nivel cu vulcanii, cascadele, cristalele de gheață, pepitele de aur, rododendronii sau găurile negre - chiar dacă este poate mai complexă decât acestea din urmă - deoarece este considerată o condiție necesară, deși nu suficientă, pentru posibilitatea ca o entitate să apară ca obiect așa cum apare și cu sensul pe care îl are. [6]Fenomenologii susțin că un punct de vedere de nicăieri nu poate exista, la fel cum ar nega că este posibil să privim experiențele noastre din exterior pentru a vedea dacă se potrivesc lumii . Acest lucru nu se datorează atât faptului că este cu adevărat dificil să atingem astfel de puncte de vedere, cât faptului că însăși ideea unor astfel de puncte de vedere este un nonsens.

Este necesar acum să introducem un alt termen tehnic nou, și anume noțiunea de *reducție fenomenologică.* Epoché și reducție pot fi considerate două elemente foarte similare în reflecția filosofică, al cărei scop este de a ne elibera de dogmatismul natural (naturalist) și de a ne face conștienți de contribuția noastră constitutivă - adică cognitivă și revelatoare de sens - la ceea ce experimentăm. În timp ce scopul epoché este de a suspenda sau de a pune în paranteză o anumită atitudine naturală față de lume, permițându-ne astfel să ne concentrăm asupra modurilor în care lucrurile ni se apar, scopul reducției fenomenologice este de a analiza interdependența corelativă dintre structuri specifice ale subiectivității și moduri particulare de apariție sau de dabilitate. Prin urmare, atunci când Husserl vorbește despre reducție, el se referă la o mișcare reflexivă care începe cu o imersiune prereflexivă și încă neinvestigată în lume și conduce înapoi *(reduceré)* la modul în care lumea ni se manifestă. Odată „reduse fenomenologic ", lucrurile pe care le percepem zilnic nu mai sunt nici puse la îndoială, nici

6 O înțelegere corectă a analizelor fenomenologice ale conștiinței trebuie să admită că acestea au un caracter filosofic transcendental. Unii consideră încă această teză controversată, în raport cu lucrările lui Heidegger și Merleau-Ponty. Pentru o apărare a acestei interpretări, care evidențiază asemănările dintre cei trei fenomenologi, vezi Zahavi (2006, 2008b).

considerate iluzorii, ci sunt tratate și examinate simplu și precis pentru că *sunt percepute (așa cum* lucrurile pe care ni le *amintim* sunt examinate pentru că ni le amintim sau lucrurile pe care ni *le imaginăm sunt examinate pentru că* ni le imaginăm și așa mai departe) și, prin urmare, nu mai sunt nici puse la îndoială, nici considerate iluzorii. Cu alte cuvinte, odată ce am adoptat atitudinea fenomenologică , interesul nostru principal nu mai este să înțelegem ce sunt *lucrurile* , care este greutatea, dimensiunea , compoziția lor chimică etc., ci mai degrabă să înțelegem *cum* apar ele, ca și corelate ale experienței noastre.

Când percepem, judecăm și evaluăm obiecte, o examinare fenomenologică amănunțită ne va conduce la structurile experiențiale și modurile de înțelegere de care sunt legate diversele moduri în care acestea ne apar. Suntem conduși către actele în sine.
a apariției obiectelor, cum ar fi percepția, judecata sau evaluarea, și de acolo la subiectul sau subiecții experienței, în raport cu care obiectul așa cum apare trebuie în mod necesar să fie înțeles. Adoptând atitudinea fenomenologică, acordăm atenție modului în care obiectele publice, cum ar fi copacii, planetele, picturile, simfoniile, numerele , stările de fapt, relațiile sociale etc., apar conștiinței. Dar nu ne concentrăm doar asupra obiectelor așa cum apar, ci observăm și latura subiectivă a conștiinței și, prin urmare, devenim conștienți de ceea ce facem subiectiv și de intenționalitatea la lucru. Dacă vrem să înțelegem cum apar obiectele fizice, modelele matematice, procesele chimice, relațiile sociale sau artefactele culturale așa cum apar, cu semnificația pe care o au, trebuie să examinăm subiectul experienței căruia îi apar .

Investigarea fenomenologică a conștiinței nu este motivată de dorința de a-i acorda un loc într-un cadru materialist sau naturalist deja stabilit. De fapt, această încercare , care pornește de la presupunerea că conștiința este un obiect în lume printre altele, ne-ar împiedica să descoperim și să clarificăm unele dintre cele mai interesante aspecte ale sale, inclusiv adevărata importanță epistemică și ontologică a perspectivei la persoana întâi. Problema conștiinței nu ar trebui abordată pe fundalul unui obiectivism necritic. Prea des se presupune că o mai bună înțelegere a lumii fizice ne va permite să înțelegem mai bine conștiința, în timp ce rareori s-a considerat că o mai bună înțelegere a conștiinței ne-ar putea permite să înțelegem mai bine ce înseamnă ca ceva să fie real. Faptul că ceva precum însușirea conștientă a lumii este posibil ne oferă nu numai informații despre conștiință, ci și despre lume. Pe de altă parte, a discuta despre conștiință în acest fel, ca dimensiunea constitutivă sau „locul" în care lumea se poate

revela și articula, este foarte diferit de a o trata în sens naturalist, ca un alt obiect al lumii, fie el psihic sau fizic.

Ar trebui să fie clar, până acum, de ce fenomenologia nu este pur și simplu o colecție de descrieri ale conștiinței fenomenale, similare cu cele pe care le putem genera prin introspecție atunci când ne ia experiența ca obiect. Într-un fel, fenomenologia realizează ceva asemănător unui proces de reflecție; totuși, se preocupă de descrierea lumii și a modului în care apare prin experimentarea ei: examinează lumea din perspectiva persoanei întâi . Astfel, deși necesită o suspendare a atitudinii naturale, obișnuite, ea ia și acea atitudine, *această ființă-în-lume* , ca parte a obiectului său de cercetare . În acest sens, nu este vorba exact despre conștiință , ca și cum conștiința ar putea fi considerată separat , izolat de tot ce există în viața noastră; mai degrabă, este vorba despre modul în care suntem imersați în situațiile și proiectele noastre cotidiene, cum experimentăm lumea și ne implicăm în acțiunile și practicile care ne definesc viața.

Fenomenologia nu se preocupă atât de mult de descrierea experienței într-un sens idiosincratic, aici și acum pe care fiecare dintre noi îl - experimentează irepetabil, ci mai degrabă de surprinderea structurilor stabile ale experienței. În acest sens, seamănă mai mult cu știința decât cu psihoterapia. Aceasta din urmă se concentrează asupra unui subiect ca persoană anume și face apel la introspecție, preocupată de înțelegerea modului și motivelor experienței sale asupra lumii, aici și acum. În schimb, fenomenologia nu se preocupă de înțelegerea lumii așa cum apare pentru Gallager , Zahavi sau pentru fiecare dintre voi; mai degrabă, se preocupă de *modul în care oricine poate* experimenta *lumea* . În acest sens, fenomenologia nu se preocupă de qualia, adică date pur individuale care sunt incorigibile, inefabile și incomparabile; și nici nu se preocupă de procesele psihologice distincte de procesele comportamentale sau fizice. Mai degrabă, se preocupă de însăși posibilitatea și structura ființei fenomenale, ale cărei structuri și condiții esențiale de posibilitate încearcă să le exploreze. Ea urmărește să dezvăluie structuri accesibile intersubiectiv, iar analizele sale sunt, prin urmare, deschise corectării și examinării de către oricine este familiarizat cu fenomenologia.

O explicație a abordării fenomenologice a studiului conștiinței trebuie să menționeze epoché și reducție, deoarece această referință oferă context investigației în cauză și o situează în contextul său sistematic. Epoché și reducție sunt etape care punctează procesul reflexiv ce face din fenomenologie o întreprindere filosofică transcendentală. Orice încercare de a subestima importanța acestor etape metodologice riscă să confunde

analizele fenomenologice cu descrierile psihologice și antropologice. Putem prezenta acest punct de vedere transcendental în termeni paradoxali: fenomenologii nu sunt interesați de conștiință *în sine,* ci mai degrabă sunt interesați de ea pentru că reprezintă singurul nostru acces la lume, pentru că ne dezvăluie lumea. Prin urmare, fenomenologia ar trebui înțeleasă ca analiza filosofică a diferitelor moduri în care lumea se dezvăluie (percepții, imagini, amintiri etc.) și, prin urmare, ca investigația reflexivă a acelor structuri de experiență și înțelegere care permit diferitelor tipuri de ființe să se arate pentru ceea ce sunt.

Un alt motiv pentru care a fost necesar să ne oprim asupra acestor concepte metodologice este acela că, în acest fel, putem evita o serie de neînțelegeri răspândite care au împiedicat în mod repetat o apreciere adecvată a importanței și impactului fenomenologiei, în special a celei propuse de Husserl. Există o lectură a lui Husserl conform căreia acesta a folosit o procedură metodologică ce separă mintea de lume (Dreyfus, 1991, pp. 73-74). Astfel, nu numai că pierde din vedere lumea, dar ajunge să nu ofere o relatare satisfăcătoare a temelor centrale, cum ar fi intersubiectivitatea și corporalitatea. Având în vedere scopurile și interesul metodei fenomenologice a lui Husserl pe care le-am prezentat până acum, este ușor de înțeles de ce această lectură este extrem de problematică . Acest lucru va deveni și mai clar în capitolele următoare.

Variația eidetică și verificarea intersubiectivă

Să vedem ce ne permite reducția fenomenologică, mai ales dacă suntem interesați de științele cognitive. Rețineți că fenomenologia, spre deosebire de științele obiective sau pozitive , nu este interesată în mod special de natura cauzală sau substanțială a obiectelor - adică de greutatea lor, de excepționalitatea lor sau de compoziția lor chimică - ci mai degrabă de modul în care acestea apar în experiență. Există, de fapt, diferențe esențiale între modurile în care se manifestă un lucru fizic, o unealtă, o operă de artă, o melodie, o stare de fapt, un număr, un animal, o relație socială și așa mai departe; în plus, este posibil ca același obiect să apară într-o varietate de moduri diferite, dintr-o perspectivă sau alta, în lumină puternică sau slabă, așa cum este perceput, imaginat , dorit, temut, anticipat sau amintit. În loc să fie întrebări banale sau doar subiective despre modul în care lucrurile sunt date în experiență , aceste întrebări se referă la ceva foarte fundamental, ceva presupus de orice știință obișnuită: pentru ca un om de știință să poată pune întrebări despre X, să examineze cum funcționează X

și ce îl cauzează, el sau ea trebuie mai întâi să fie conștient de X, iar fenomenologia investighează cum se întâmplă acest lucru . În capitolele următoare, vom discuta câteva descoperiri fenomenologice care sunt direct legate de studiul conștiinței și al științei cognitive, cum ar fi faptul că percepția este întotdeauna egocentrică și întrupată, faptul că percepem întotdeauna dintr-o perspectivă care returnează un set incomplet de profiluri ale lucrului perceput, că cogniția are întotdeauna o structură intențională sau faptul că nu este niciodată momentană și așa mai departe, precum și diferite aspecte ale memoriei, imaginației, judecății etc.

Dar cum realizează fenomenologii toate acestea? Pe lângă epoché și reducție fenomenologică, fenomenologia adaugă încă două elemente la setul său metodologic de instrumente. Primul se numește *variație eidetică. Filosofii au* căutat întotdeauna ceea ce Platon numea *eidos* , sau esența lucrurilor. Dezvoltându-și propria metodă fenomenologică, Husserl a propus o strategie pentru extragerea caracteristicilor esențiale și invariante ale lucrurilor pe care le experimentăm. Pur și simplu, ne cere să ne folosim imaginația pentru a deposeda lucrurile de proprietățile lor neesențiale. Dacă obiectul pe care îl experimentez este o carte, pe care dintre caracteristicile sale le-aș putea modifica imaginativ fără a elimina faptul că este o carte? Pot schimba culoarea și designul copertei, pot reduce sau adăuga imaginativ numărul de pagini, pot schimba dimensiunea și greutatea cărții, pot varia legarea. Pentru a face acest lucru, pot folosi experiența mea existentă cu cărțile și îmi pot imagina alte variații . Rezultatul este că setul fundamental de proprietăți care rezistă schimbării – adică acele proprietăți care aparțin cărții în sine și care, odată schimbate, ar face ca obiectul să înceteze să mai fie o carte – constituie esența sa, „ceea ce face ca o carte să fie o carte".

„Stai puțin, totuși!", ai putea spune. „Toate acestea sunt foarte bune , dar specialistul în științe cognitive nu vrea să studieze cărți, cel puțin nu în acest sens." Adevărat, dar putem face același tip de analiză eidetică a actului de cunoaștere prin care experimentez cartea. De exemplu, dacă am o amintire a unei cărți, ce pot schimba în procesul de memorare și totuși să am o amintire și ce, pe de altă parte, nu pot schimba, deoarece rămâne esențial pentru activitatea cognitivă a amintirii? Fenomenologul poate face același lucru cu percepția, recunoașterea feței, actul de a decide, percepția socială și așa mai departe. Desigur, acest lucru ar fi interesant și util pentru specialistul în științe cognitive și i-ar oferi de fapt o idee clară despre tipul de lucruri - acte cognitive - pe care vrea să le studieze.

Este important să nu înțelegem greșit semnificația variației eidetice.

Ideea nu este atât că simpla privire pasivă a unui obiect ne oferă perspective infailibile asupra structurii sale invariante. De fapt, când Husserl a ajuns să se ocupe de domeniul fenomenelor cognitive, el a spus foarte explicit că acestea sunt caracterizate de o vagitate esențială și, în consecință, a susținut că orice încercare de a le clasifica și defini cu același grad de exactitate și precizie care poate fi găsit în geometrie, de exemplu, le-ar aduce atingere. *Imprecizia* conceptelor, faptul că au sfere fluide de aplicare nu le depășește, întrucât, având în vedere sfera cognitivă căreia îi servesc, sunt indispensabile, adică în acea sferă sunt singurele justificate" (Husserl, 1913, p. 157). Astfel, atunci când Husserl menționează variația eidetică ca unul dintre instrumentele fundamentale ale fenomenologiei, aceasta nu trebuie înțeleasă ca afirmația că fenomenologii pot intui esența eternă și imuabilă a memoriei sau a imaginației, de exemplu. Investigarea fenomenologică a acestor teme extrem de complexe implică analize oneroase, care în multe cazuri nu sunt justificate. Ele sunt revizuibile, ceea ce înseamnă că fenomenologul nu este infailibil. De aceea devine extrem de important pentru fenomenolog să aibă la dispoziție un instrument suplimentar .

Acest alt instrument este pur și simplu acela că fenomenologii nu trebuie să își desfășoare singuri analizele fenomenologice . Descrierile permit coroborarea intersubiectivă și, încă o dată, căutarea structurilor invariante și esențiale ale experienței nu este strâns legată de particularitățile experienței individuale. Putem și ar trebui să comparăm descrierile noastre fenomenologice cu cele ale altora. Desigur, acesta nu este un proces liniar, la fel ca interpretarea fenomenologică a rapoartelor; dar nu este mai dezordonat decât știința însăși, iar în acest proces suntem ghidați de pașii metodologici pe care îi urmăm.

Metoda fenomenologiei poate deveni mai specializată în funcție de tipurile de experiență studiate, dar acestea sunt cele patru etape esențiale:

1) *Vepoché* sau suspendarea atitudinii naturale.
2) Reducția *fenomenologică* , care privește corelația dintre obiectul experienței și experiența însăși.
3) eidetică *,* care atinge aspectele esențiale și imuabile ale acestei corelații.
4) Coroborarea intersubiectivă *,* care se ocupă de reproducere și de gradul în care structurile descoperite sunt universale sau cel puțin partajabile.

FENOMENOLOGIE NATURALIZANTĂ

Printre problemele controversate care înconjoară întrebarea dacă - metoda fenomenologică poate fi utilizată în științele naturale ale minții , adică în științele cognitive, se numără una care are legătură cu faptul că Husserl a subliniat în mod constant limitele explicației naturaliste a conștiinței. Metoda sa fenomenologică a fost introdusă tocmai ca o alternativă non-naturalistă. El a înțeles fenomenologia ca cercetare transcendentală . În general, un studiu transcendental se ocupă de condițiile necesare, *a priori,* ale experienței. Putem să ne gândim la el în termenii pe care i-am discutat deja: a putea face știință presupune conștiință (cogniție, minte). Conștiința este o condiție *sine qua non, a priori,* a face știință. Prin urmare, un studiu al conștiinței în termenii științelor naturale presupune chiar lucrul pe care îl studiază. Trebuie să fim conștienți subiectiv la persoana întâi pentru a studia conștiința ca obiect. Un studiu transcendental se concentrează asupra conștiinței nu ca obiect, ci ca subiectivitate. Se pune întrebarea ce limite impune conștiința practicii științei, având în vedere structura sa subiectivă și modul în care operează. Într-adevăr, așa cum am observat, aceasta a fost motivația lui Husserl pentru dezvoltarea fenomenologiei și, în acest sens, a fost motivat de preocupări similare cu cele ale lui Descartes și Kant: și anume, de încercarea de a oferi un fundament epistemologic pentru practica tipică a științei.

Ne-am putea întreba dacă este, în cele din urmă, posibil să se ofere acest tip de fundament. Există discuții despre acest lucru și în cadrul fenomenologiei, dar nu este ceva ce trebuie neapărat să abordăm aici. Mai degrabă, întrebarea pe care dorim să o abordăm este pur și simplu dacă fenomenologia poate fi pusă în practică în știința experimentală. În capitolele următoare, vom oferi dovezi ample că acest lucru este posibil. Vom demonstra măsura în care fenomenologia abordează probleme și oferă perspective cruciale pentru înțelegerea complexității conștiinței și a cogniției, dar care sunt adesea absente din dezbaterile actuale, și vom arăta cum poate oferi un cadru conceptual pentru înțelegerea minții, care poate fi de o valoare considerabil mai mare decât modelele aflate în prezent la modă în știința cognitivă. Încheiem însă acest capitol prin analiza a trei propuneri recente, destul de generale, despre cum poate fenomenologia să funcționeze împreună cu, mai degrabă decât în opoziție cu, știința cognitivă .

Fenomenologia este o întreprindere filosofică, nu o disciplină empirică. Desigur, acest lucru nu exclude posibilitatea ca analizele sale să aibă ramificații și relevanță pentru studiul empiric al conștiinței și științei cognitive, chiar dacă acesta nu a fost scopul principal al lui Husserl și al

adepților săi. Husserl și fenomenologia nu sunt anti-științifice, chiar dacă sunt anti-științifice. De fapt, întrucât una dintre principalele preocupări ale lui Husserl în dezvoltarea fenomenologiei a fost legată de practicarea științei în mod adecvat, fenomenologia ar putea fi văzută ca proiectul de a oferi sprijin științei. Și în ceea ce privește întrebarea dacă putem folosi în știință cunoștințele dobândite prin fenomenologia transcendentală, Husserl însuși s-a exprimat astfel: „Fiecare analiză sau teorie a fenomenologiei transcendentale, inclusiv [...] teoria constituției transcendentale a lumii obiective, poate fi dezvoltată în domeniul natural prin abandonarea atitudinii transcendentale" (1923 1924, p. 159). Aceasta înseamnă că, așa cum se poate dobândi atitudinea fenomenologică prin etape metodologice succesive , se pot folosi și readuce în știință intuițiile dezvoltate grație acestei atitudini.

În ceea ce privește tema naturalizării fenomenologiei, este important să înțelegem că acest slogan a căpătat semnificații diferite, ceea ce nu este lipsit de faptul că ambii termeni implicați sunt ambigui. Conform unor interpretări, angajamentul față de naturalism constă pur și simplu în a porni de la ceea ce este natural, spre deosebire de ceea ce este supranatural. Nu este incorect să spunem că utilizarea acestui termen în dezbaterea actuală semnalează o orientare către științele naturii și, mai mult, faptul că mulți naturaliști adoptă o formă de scientism, conform căruia știința naturii este măsura tuturor lucrurilor. Cu alte cuvinte, conform versiunii dominante, naturalismul se angajează să susțină că știința naturală obiectivă este singura metodă legitimă de studiere a minții.

În ceea ce privește termenul „fenomenologie", și acesta este utilizat în moduri diferite. După cum am menționat în Capitolul 1, se poate face o distincție între o utilizare non-tehnică și una tehnică a termenului. Conform primei utilizări, „fenomenologie" este pur și simplu un alt cuvânt pentru experiență. A te întreba dacă fenomenologia poate fi naturalizată este, prin urmare, echivalent cu abordarea întrebării metafizice dacă experiența poate fi naturalizată. Este posibil, de exemplu, să identificăm experiența cu procesele biologice (neuronale) care au loc în organism (creier)? Acesta este exact genul de întrebare care nu va fi o preocupare principală a - abordării pe baza căreia am organizat *această carte.* Conform utilizării mai tehnice a termenului, însă, „fenomenologie" se referă la tradiția și metodologia filosofică pe care le discutăm. A te întreba dacă acest tip de fenomenologie poate fi naturalizată poate fi echivalent cu a pune întrebări diferite, așa cum vom vedea. Cea mai simplă idee, însă, este că fenomenologia , în acest sens, odată naturalizată, ar trebui să recunoască

faptul că fenomenele pe care le studiază fac parte din natură și sunt, prin urmare, deschise investigației empirice. În măsura în care fenomenologia se ocupă de astfel de fenomene, ar trebui să se lase informată de cele mai bune cunoștințe științifice disponibile; invers, cea mai bună explicație a - experienței noastre va implica o oarecare integrare a fenomenologiei și științei. Cum se realizează cel mai bine o astfel de integrare și în ce măsură rămân controversate.

O întrebare formală

Există o abordare conform căreia naturalizarea fenomenologiei - înseamnă traducerea rezultatelor analizei fenomenologice într-un limbaj clar inteligibil pentru știință . Acest limbaj este matematica. Vom vedea două versiuni ale acestei abordări. Prima a fost propusă de fenomenologul Eduard Marbach, care susține că prin formalizarea limbajului în care este exprimată descrierea fenomenologică, oamenii de știință și fenomenologii vor putea comunica mai bine între ei despre fenomenele mentale. A doua propunere a fost avansată de un grup interdisciplinar de cercetători de la Centrul de Cercetare în Epistemologie Aplicată (CREA) din Paris, care îi include pentru studii pe matematicianul Jean Petitot, filosoful Jean-Michel Roy, psihiatrul Bernard Pachoud și neurobiologul Francisco Varela. Ei scriu: „Convingerea noastră generală este [...] că descrierile fenomenologice de orice fel pot fi naturalizate, în sensul că pot fi integrate în cadrul general al științelor naturii, doar dacă pot fi matematizate. Înțelegem matematizarea ca un instrument cheie al naturalizării [...]" (Roy și colab., 1999, p. 42).

Întrebarea pe care o ridică imediat această abordare este dacă matematica poate surprinde experiența trăită descrisă de fenomenologie. Marbach (1993) susține că, în măsura în care o descriere lingvistică poate exprima o astfel de experiență, ceea ce trebuie să facem este pur și simplu să formalizăm acea descriere. El susține că aceasta este o strategie care abordează problema sensului cuvintelor și a comunicării științifice. Spre deosebire de ideea lui Dennett despre heterofenomenologie, în care relatările la persoana întâi sunt tratate ca texte care trebuie interpretate, Marbach sugerează să se înceapă cu descrieri fenomenologice controlate metodic și apoi să se apeleze la semnificații formalizate și divizibile intersubiectiv. Într-adevăr, acesta este modul obișnuit de a face lucrurile în contexte științifice, unde problemele terminologice sunt abordate prin utilizarea sistemelor lingvistice formalizate, cum ar fi cele oferite de

matematică. Marbach încearcă apoi să dezvolte un limbaj formalizat, și anume o notație fenomenologică , pentru a exprima rezultatele fenomenologice.

Notația fenomenologică a lui Marbach nu exprimă conținutul experienței, ci mai degrabă structura sa formală. Ea reflectă modul în care diferite activități mentale pot fi distincte unele de altele și totuși conectate între ele. Marbach arată cum, de exemplu, memoria episodică depinde de percepție. O descriere fenomenologică precisă a memoriei necesită noțiunea de „reprezentare" *(Vergegenwärtigung,* literal „a face ceva din nou prezent"). Spre deosebire de percepție, care are loc prin referire intenționată la ceva prezent și, prin urmare, este o activitate de prezentare, memoria se referă la ceva absent. A te referi conștient la ceva necesită însă o activitate care implică o prezentare într-un fel: Marbach propune că, pentru ca memoria sau imaginația să aibă loc, conștiința stabilește o referință la ceea ce nu este prezent în așa fel încât să fie „ca și cum" mi-ar fi dat în percepție (1993, p. 61). „Ca și cum" indică o modificare a elementului perceptiv pe care Marbach, urmându-l pe Husserl, o numește re-prezentare. Pentru a explica și clarifica structura acestui act de reprezentare, Marbach își dezvoltă notația. Un act de percepție efectivă a unui obiect *x* este indicat de semnul

(PENTRU)x

Reprezentarea lui *x* într-un act de memorie episodică are în vedere - PER(x) nu ca un act de percepție real și continuu, ci ca o reconstituire *a* unei percepții trecute pe care Marbach o desemnează cu semnul

[PENTRU]x

Faptul că în memorie are loc o reactivare și nu o activare pur imaginară înseamnă, conform lui Marbach , că este implicat un element doxastic (desemnat prin I -, semnul credinței). Aceasta înseamnă că memoria episodică implică credința că la un anumit moment din trecut am perceput efectiv *x,* iar acesta este ceea ce diferențiază memoria episodică de imaginație. Faptul că percepția lui *x* a avut loc în trecut și nu în viitor, adică faptul că este un act de memorie și nu de așteptare, poate fi indicat de litera *p.* Astfel, Marbach formalizează un act de memorie, adică reprezentarea lui *x,* prin intermediul „unei percepții a lui *x* combinate cu credința că aceasta a avut loc efectiv în trecut", după cum urmează:

(REPpI- [PER])x

Notația devine complicată, desigur, dar se poate aprecia avantajul formulării unei astfel de notații. Aceasta ajută la clarificarea sau cel puțin la demonstrarea complexității conștiinței și a explicației acestei complexități oferite de reflecția fenomenologică . De asemenea, ajută la sugerarea unor structuri alternative care ar putea fi implicate, de exemplu, în diferite sisteme de memorie. Dacă, așa cum susține Marbach urmându-l pe Husserl, memoria implică cumva o reactivare a percepției, ar trebui să ne așteptăm exact la tipul de activitate neuronală asociată cu activitatea de memorie pe care Damasio o descrie ca având loc „în aceleași cortexuri senzoriale primare în care au avut loc anterior modelele de activare neuronală corespunzătoare reprezentărilor perceptive ” (1994, p. 156). După cum arată notația lui Marbach, analiza fenomenologică confirmă și susține acest model neuroștiințific al memoriei și, invers, dovezile neurologice susțin relatarea lui Marbach . [7]Mai mult, este foarte posibil ca neuroștiința să dezvolte o notație formală capabilă să exprime acest model de memorie, deși ar spune doar ceva despre nivelul neuronal , subpersonal. Prin urmare, s-ar putea emite ipoteza că, dacă sunt redate la un nivel adecvat de abstractizare, notațiile fenomenologice și neurologice ar fi consistente. Acest lucru ne aduce înapoi la propunerea avansată de Roy, Petitot, Pachoud și Varela, care duce discuția și mai departe.

Matematica reprezintă un domeniu formal și, prin urmare, neutru , în care se pot plasa rezultate formulate fie la persoana întâi, adică fenomenologic, fie la persoana a treia, adică în limbajul științelor naturale. Deși matematica este un instrument comun în știință, fenomenologii ar putea obiecta că, chiar dacă se pot formaliza descrierile fenomenologice - prin notația lui Marbach, datele la persoana întâi nu pot fi reduse în întregime la formule matematice . Într-adevăr, Husserl, care era el însuși un matematician de profesie, a susținut că, din punct de vedere tehnic, formulele matematice erau incapabile să surprindă rezultate fenomenologice. Roy și colegii săi susțin că, deși acest lucru ar fi putut fi adevărat pentru matematica utilizată în vremea lui Husserl, dezvoltarea - teoriei sistemelor dinamice a făcut ca obiecția lui Husserl să fie învechită (1999, p. 43). În măsura în care matematica sistemelor dinamice poate fi aplicată minții, ea oferă un cadru explicativ capabil să integreze date la

7 Un alt argument care susține teza lui Husserl conform căreia memoria implică o reactivare a unei experiențe perceptive anterioare se găsește în diferențele de la nivel neural dintre memoria iluzorie și cea veridică. Vezi Schacter și colab. (1996).

persoana întâi și a treia. Cu alte cuvinte, ideea este că o matematică suficient de complexă poate facilita traducerea datelor din domeniile fenomenologic și naturalist într-un limbaj comun (vezi Figura 2.1). Ceva similar s-a întâmplat și în domeniul mecanicii clasice:

> Cu o interpretare matematică adecvată (care , de fapt, necesită tehnici extrem de sofisticate ale calculului integral și diferențial, dinamicii calitative Poincaré, teoriei sistemelor dinamice complexe și geometriei simplectice), conceptele pot fi transformate în algoritmi capabili să genereze o varietate de fenomene structurate (calculate), care pot fi apoi - corelate (până la punctul coincidenței complete) cu datele observaționale. (Roy și colab., 1999, p. 47)

Teza este că suntem capabili să facem același tip de traducere în domeniul experienței mentale, iar ideea principală este că aceasta poate fi extinsă la datele fenomenologice. [8]Într-adevăr, așa cum au arătat Roy și

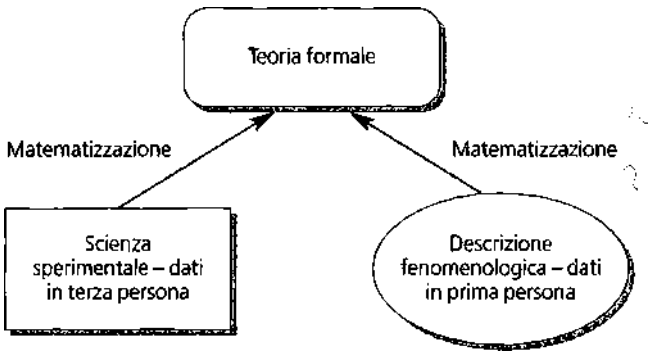


Figura 2.1 Integrarea formală a științei și fenomenologiei.

Colegii sugerează că primul lucru de făcut este să traducă variația eidetică în limbaj matematic, deoarece aceasta posedă deja un anumit grad de abstractizare în ceea ce privește dimensiunea psihofizică naturală a experienței trăite întruchipate a individului.

Poate cel mai important aspect al propunerii contemporane schițate de Roy și colegii săi este că modelele matematice (computaționale) ale științei cognitive tradiționale nu ar funcționa . Mai exact, dacă formalizarea matematică necesită abstractizarea experienței, este important să înțelegem

8 Este important de observat cât de controversată este această teză dintr-un punct de vedere strict husserlian. După cum scrie Husserl la începutul Ideilor , *„În filosofie nu se*

exact ce este experiența dinamică în sine și să începem de acolo. Cu alte cuvinte, din perspectiva fenomenologică, se începe cu experiența întrupată lumească, mai degrabă decât cu o versiune intelectualizată a experienței. De asemenea, pentru a înțelege latura fizică a proceselor mentale, avem nevoie de modele dinamice ale creierului dezvoltate recent. Având în vedere aceste două puncte de plecare , ne dăm seama imediat că modelele computaționale ale științei cognitive tradiționale sunt inadecvate. „Întruparea implică, așadar, că cuplarea senzoriomotorie modulează (dar nu determină) activitatea neuronală care configurează părți semnificative ale lumii într-un flux neîncetat. Acest lucru face naturală încadrarea întregului lucru cu instrumentele puse la dispoziție de...”

„poate fi definit ca în matematică; orice imitație a procedurii matematice în acest sens este nu numai inutilă, ci și absurdă și duce la cele mai grave consecințe” (Husserl, 1913, p. 11). Vezi Yoshimi (2007), în sprijinul poziției avansate de Roy și colegii săi. Pentru câteva observații critice, vezi Zahavi (2004e).

„disponibile din teoria sistemelor dinamice, care împărtășesc aceeași abordare cu conexionismul” *(ibidem,* p. 61). Jean Petitot oferă un bun exemplu al acestei abordări în analiza sa a percepției spațiale (Petitot et al., 1999), la fel ca și Varela, în analiza sa dinamică a conștiinței timpului (Gallagher, Varela, 2003; Varela, 1999). Vom reveni la acest tip de analiză în capitolul despre conștiința timpului. Acum, în schimb , să analizăm un exemplu despre cum fenomenologia, știința neurologică experimentală și teoria sistemelor dinamice pot fi integrate în propunerea mai specifică a lui Varela pentru o neurofenomenologie, promițând să scutească cititorul de matematica de nivel superior implicată .

Neurofenomenologie

Propunerile de formalizare a descrierii fenomenologice pe care le-am văzut până acum par să se preteze sarcinii de a dezvolta modele științifice. Cu toate acestea, fenomenologia însăși a încercat întotdeauna să privească mai mult experiența decât teoria. Prin urmare, este important să ne întrebăm dacă fenomenologia poate aduce în vreun fel o contribuție directă la știința experimentală. Neurofenomenologia, așa cum este prezentată de Varela (1996), îndeplinește acest scop. Ea încearcă să integreze trei elemente: 1) analiza fenomenologică a experienței; 2) teoria sistemelor dinamice; 3) experimentarea empirică pe sisteme biologice (vezi Thompson, 2007, cap. 10). Neurofenomenologia îl urmează pe Husserl în

înțelegerea fenomenologiei ca o examinare reflexivă, ghidată de metodă, a experienței și avansează propunerea că, pentru a studia conștiința și cunoașterea, atât oamenii de știință empirici, cât și subiecții experimentali ar trebui să primească un anumit grad de instruire în metoda fenomenologică. Varela sugerează că o astfel de instruire ar trebui să includă învățarea practicii epoché și a reducției fenomenologice , adică subiectul ar trebui să învețe să pună deoparte sau să „pună între paranteze" orice opinii și teorii despre experiență și conștiință pe care le-ar putea poseda și, în schimb, să se concentreze asupra modului în care sunt experimentate lucrurile. O abordare care implică instruirea subiecților experimentali în această metodă poate părea , la început, impracticabilă din punct de vedere metodologic, dar trebuie ținut minte că oamenii de știință experimentali își petrec adesea o mare parte din timp antrenând cimpanzei și macaci pentru a efectua sarcini experimentale. Ar fi într-adevăr mult mai dificil să antrenăm oamenii în metoda fenomenologică? În orice caz, Lutz și colegii săi (2002) au încercat acest lucru și au demonstrat că este fezabil. Prin urmare, să aruncăm o privire asupra muncii lor, care este un caz exemplar de neurofenomene , deoarece combină cele trei elemente menționate anterior : fenomenologia, teoria sistemelor dinamice și știința experimentală a creierului.[9]

În multe situații de testare experimentală care vizează sarcini cognitive specifice, activitatea cerebrală asociată cu răspunsurile ulterioare la stimuli repetati, identici, așa cum sunt înregistrate, de exemplu, prin EEG, este extrem de variabilă. Se presupune că sursa acestei variabilități constă în principal în fluctuațiile care pot depinde de diverși parametri cognitivi, definiți de starea de atenție a subiectului, cum ar fi distragerile , procesele de gândire spontane, deciziile strategice care vizează finalizarea sarcinii experimentale etc. Cu alte cuvinte, subiecții experimentali sunt uneori distrași de la sarcinile lor și alteori sunt distrași de propriile gânduri. În scopul nostru, numim cauza acestor distrageri *parametri subiectivi* . Controlul experimental al parametrilor subiectivi este dificil. În consecință, aceștia sunt în general clasificați drept zgomot incomprehensibil (Engel și colab., 2001) și ignorați sau neutralizați printr-o metodă care medie rezultatele pe o serie de studii și pe subiecți. Lutz și colegii săi au decis să abordeze problema parametrilor subiectivi în mod diferit. Au urmat o abordare neurofenomenologică, combinând date la persoana întâi cu

9 Următorul rezumat se bazează pe Gallagher (2003a), dar vezi Thompson (2007) pentru o explicație mai detaliată.

analize dinamice ale proceselor neuronale pentru a studia subiecții expuși la iluzii perceptive tridimensionale (vezi caseta suprapusă, Figura 2.2). Datele la persoana întâi nu au fost folosite ca date suplimentare pentru analiză, ci mai degrabă ca mijloc de a furniza un principiu de organizare analitică.

În testele preliminare, Lutz și colegii săi au prezentat subiecților stimuli vizuali și le-au cerut să relateze detaliile care apăreau în acești stimuli. Subiecții fuseseră antrenați fenomenologic pentru a-și dezvolta propriile descrieri ale parametrilor subiectivi (distrageri etc.) care apăreau în timpul sarcinii. Limbajul folosit pentru a descrie aceste experiențe a fost formalizat și apoi utilizat în principalele studii experimentale. În majoritatea studiilor, raportările parametrilor subiectivi au fost corelate cu timpii de reacție ai răspunsurilor, precum și cu măsurători electroencefalografice ale activității cerebrale.

Pentru a fi clar, antrenamentul fenomenologic din cadrul acestui experiment nu a constat în predarea subiecților a operei filosofice a lui Husserl și a tradiției fenomenologice. Mai degrabă, așa cum descriu Lutz și colegii săi, urmându-l pe Varela, a implicat antrenarea subiecților să utilizeze epoché-ul și să ofere relatări clare și necontradictorii ale experienței lor. Mai exact, Varela (1996) a identificat trei etape în metoda fenomenologică care corespund îndeaproape metodei descrise mai sus:

1) a suspenda credințele sau teoriile despre experiență *{Yepoche);*
2) a se familiariza cu domeniul de investigație *{descriere concentrată);*
3) oferiți descrieri și folosiți aprobarea intersubiectivă *(corobrarea intersubiectivă).*

Epoche-ul poate fi autoindus la subiecții familiarizați cu acesta sau ghidat de experimentator prin întrebări deschise - întrebări care nu vizează obținerea de opinii sau teorii , ci mai degrabă concentrarea asupra experienței. În loc să se utilizeze categorii predefinite și să se întrebe: „Credeți că experiența seamănă cu X, Y sau Z?", întrebarea deschisă întreabă pur și simplu: „Cum descrie experiența dumneavoastră?". [10]În

10„Pentru a antrena subiecții, li s-au adresat întrebări deschise pentru a încerca să le îndrepte atenția către procesele lor mentale imediate înainte de efectuarea înregistrărilor [...] De exemplu: Experimentatorul: «Ce simți înainte și după ce apare imaginea?» Subiectul SI: «Am un sentiment crescând de anticipare, dar nu față de un - obiect anume; totuși, când a apărut figura, am avut un sentiment de confirmare, nicio surpriză»; sau Subiectul S4: «Era ca și cum imaginea ar fi apărut la periferia atenției mele, dar apoi atenția mea a fost atrasă brusc de formă»" (Lutz și colab., 2002, p. 1587).

contextul acestui experiment, întrebările au fost adresate imediat după sarcină, ceea ce i-a ajutat pe subiecți să își îndrepte atenția către strategia implicită sau gradul de atenție pe care subiectul l-a menținut în timpul sarcinii. Subiecții pot fi expuși din nou stimulului până când își găsesc „invarianții experiențiali stabili ” pentru a descrie elementele specifice ale experiențelor lor. Acești invarianți devin apoi elementele caracteristice care sunt utilizate ca instrumente analitice în testele principale.

Un experiment neurofenomenologic

Lutz și colegii săi au grupat studiile pe baza unor relatări descriptive la persoana întâi despre experiența subiectivă a parametrilor, iar pentru fiecare grup au fost efectuate analize dinamice separate ale activității electrice a creierului, înregistrate prin EEG. Rezultatele au fost diferite și semnificative în comparație cu o procedură care face media între studii.

Partea fenomenologică a experimentului constă în dezvoltarea unor descrieri (rapoarte verbale rafinate) ale parametrilor subiectivi pe parcursul unei serii de încercări preliminare sau practice, utilizând o sarcină de percepție a adâncimii bine-cunoscută – vezi Figura 2.2.

Subiecților li s-au arătat imagini ale unor puncte aleatorii statice pe un monitor digital. „La un semnal sonor, subiecților li s-a cerut să unească două pătrate din partea de jos a ecranului (Figura 2.2a) și să își mențină ochii în acea poziție timp de câteva secunde. Configurația punctului aleatoriu a fost apoi schimbată într-o configurație de punct aleatoriu ușor diferită, cu disparitate binoculară (o autostereogramă). Subiecții au putut apoi vedea o formă geometrică tridimensională iluzorie (Figura 2.2b). Li s-a cerut să…”

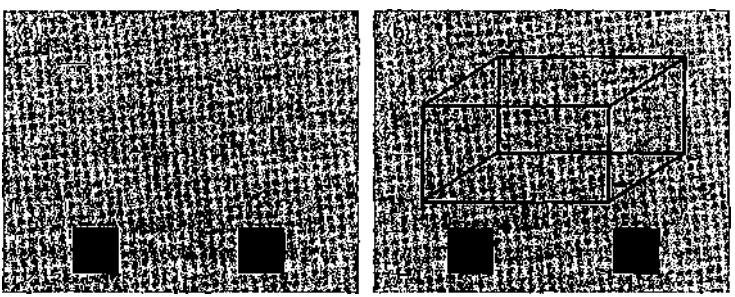


Figura 2.2 Un experiment neurofenomenologic. Sursa: Lutz și colab., 2002, reprodus cu permisiune.

„apăsa un buton cu mâna dreaptă imediat ce forma a apărut complet. Subiecții au oferit apoi o scurtă relatare verbală a experienței lor.”

În timpul procesului de antrenament preliminar, subiecții au fost informați despre experiența lor, li s-au definit categoriile descriptive ale

parametrilor subiectivi și au raportat prezența sau absența sau gradul de distragere a atenției, momentele de neatenție, strategiile cognitive etc. Pe baza rapoartelor lor în timpul antrenamentului , categoriile descriptive au fost definite a posteriori și utilizate pentru a împărți încercările în grupuri fenomenologic distincte. De exemplu, în ceea ce privește disponibilitatea experimentată a subiectului de a reacționa la stimul , rezultatele au specificat trei stări de pregătire pentru reacție:

- *Disponibilitate constantă* (SR): Subiecții au raportat că sunt „pregătiți", „prezenți", „aici", „bine pregătiți" atunci când imaginea a apărut pe ecran și că au răspuns „imediat" și „decisiv".
- *Pregătire fragmentată* (FR): subiecții au raportat că au depus un efort voluntar pentru a fi pregătiți, dar că au fost pregătiți într-un mod mai puțin „acut" (datorită unei „oboseli" momentane) sau într-un mod mai puțin „concentrat" (datorită unor mici „distrageri ", „considerații interioare" sau „gânduri discursive").
- *Nepregătire spontană* (SU): Subiecții au raportat că sunt nepregătiți și că văd imaginea tridimensională doar pentru că ochii lor erau poziționați corect. Au fost surprinși.

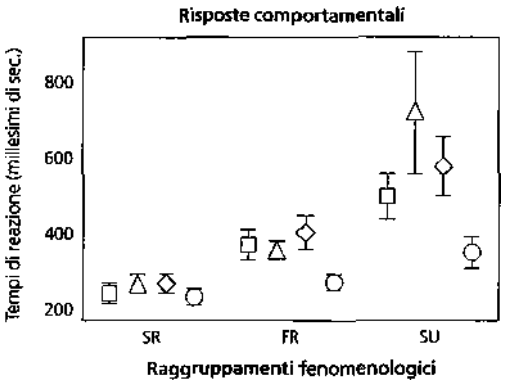


Figura 2.3 Corelația răspunsurilor comportamentale și a clusterelor fenomenologice. Notă: Pentru patru subiecți, timpii de reacție au fost cei mai rapizi în SR, cei mai lenți în FR și cei mai lenți dintre toți în SU. Sursa: Lutz și colab., 2002, reprodus cu permisiune.

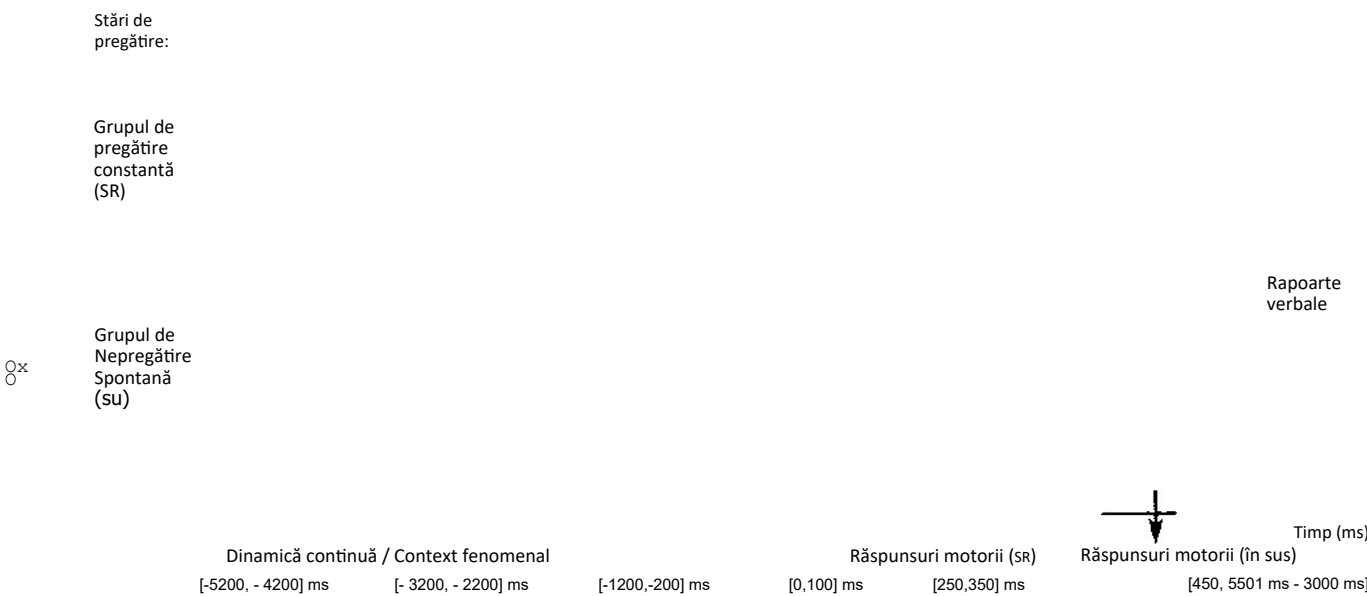


Figura 2.4 Profilul neural dinamic caracteristic pentru Subiectul 1 în timpul SR (154 încercări) și SU (38 încercări).
Notă: Scara de gri prezintă distribuția frecvenței gamma (35 Hz) la nivelul scalpului, normalizată la media valorilor BO de referință observate în diferite studii și cu diferite ferestre de timp, indicate printr-o săgeată. Liniile albe și negre corespund unor scăderi și, respectiv, creșteri semnificative ale sincronizării.

[illegible]ririn' [illegible]im de la aspectul imaginii și a raportat că imaginea a „întrerupt" gânduri fără legătură,

Subiecții au putut apoi să utilizeze aceste categorii ca prescurtare în timpul testelor principale, când experimentatorii au înregistrat atât activitatea electrică a creierului, cât și raportul subiectului pentru fiecare test. Rapoartele din timpul testelor principale au relevat modificări subtile în experiența subiectului, datorită prezenței și variației parametrilor subiectivi. Grupările realizate cu datele la persoana întâi s-au corelat atât cu timpii de reacție (Figura 2.3), cât și cu descrierile dinamice ale modelelor tranzitorii de sincronie locală și la distanță lungă care apar între populațiile neuronale oscilante, specificate ca o *semnătură neuronală dinamică caracteristică (* DNS). Conform abordării sistemelor dinamice a neuroștiinței, activarea neuronală care stă la baza experienței noastre nu este localizată într-o anumită zonă a creierului, ci implică mai degrabă integrarea rapidă și tranzitorie a unor zone cerebrale distincte funcțional și distribuite pe scară largă. Acest tip de integrare se realizează prin conexiuni dinamice între diferite zone. Astfel, folosind matematică sofisticată și modelele teoriei sistemelor dinamice, neurofenomenologul investighează corelațiile neuronale ale experienței prin intermediul acestor modele emergente și schimbătoare de integrare, redate aici prin conceptul de DNS, un sistem pentru măsurarea modelelor tranzitorii de oscilație sincronă între diferite populații de neuroni (vezi Thompson, 2007; Varela et al., 2001).

Experimentatorii au putut demonstra că diferiți parametri subiectivi, descriși în rapoartele fenomenologice antrenate ale subiecților, erau corelați cu diferitele DNS chiar înainte de prezentarea stimulului. De exemplu, modelele tipice de sincronie de fază înregistrate de electrozii frontali înainte de stimulare depindeau de gradul de pregătire raportat de subiecți.

Prin urmare, se poate argumenta că protocolul experiențial utilizat în Lutz și colab. (2002) a folosit o formă de reducție fenomenologică. Subiecților li s-a cerut să ofere o descriere a experienței lor folosind un format de întrebări deschise, fără includerea unor categorii teoretice predeterminate . Aceștia au fost instruiți să se familiarizeze cu experiența lor în domeniul investigației. Categoriile descriptive sunt validate intersubiectiv și științific și utilizate pentru interpretarea rezultatelor, care se corelează cu măsuri obiective ale comportamentului și activității neuronale. Așa cum s-a indicat (vezi caseta), experimentatorii au arătat că diferiți parametri subiectivi, descriși în rapoartele fenomenologice ale subiecților antrenați, se corelează cu diferite profiluri neuronale dinamice chiar înainte de prezentarea stimulului și că, prin urmare, aceste profiluri dinamice influențează diferit răspunsul comportamental și neuronal la

stimul.[11]

Fenomenologia încorporată în designul experimental

O a treia modalitate de a ilumina știința experimentală prin fenomenologie este ceea ce a fost numită „ fenomenologie *cu încărcare frontală "* (Gallagher, 2003a). În loc să înceapă cu rezultate empirice, așa cum se întâmplă în heterofenomenologie sau în abordarea matematică formală, sau cu subiecții de antrenament, așa cum se întâmplă în neurofenomenologie, această abordare începe cu designul experimentului. Ideea este de a *încărca din timp* perspectivele fenomenologice în designul experimentului - adică, de a permite perspectivelor dezvoltate în analizele fenomenologice să modeleze modul în care sunt concepute experimentele. Aceste perspective pot fi găsite în investigațiile transcendentale ale lui Husserl sau în analize fenomenologice mai orientate empiric, cum ar fi cele găsite, de exemplu, la Merleau-Ponty (1962) sau cele dezvoltate în experimentele neurofenomenologice . Incorporarea fenomenologiei în design, însă, nu înseamnă pur și simplu presupunerea sau acceptarea rezultatelor fenomenologice obținute de alții, ci constă mai degrabă în testarea acestor rezultate și, mai general, în inițierea unei dialectici între intuițiile obținute anterior din fenomenologie și dovezile experimentale preliminare, care vor rafina sau extinde aceste intuiții în scopul unui anumit experiment sau investigație empirică. Un exemplu poate ajuta la înțelegerea modului în care funcționează acest lucru.

În primul rând, însă, trebuie remarcat faptul că această abordare permite încorporarea perspectivelor fenomenologice în protocoalele experiențiale fără a antrena subiecții în această metodă. Aceasta nu înseamnă o respingere a abordării neurofenomenologice. După cum s-a menționat, perspectivele fenomenologice dezvoltate în experimentarea neurofenomenologică pot fi încorporate în designul experimentelor ulterioare. Cu toate acestea, încorporarea fenomenologiei în designul

11Pentru o discuție teoretică și metodologică suplimentară asupra acestui experiment, vezi Luta și colab. (2002); Lutz și Thompson (2003); și Thompson și colegii (2005). În cartea sa recentă, Thompson clarifică faptul că metodele fenomenologice utilizate în neurofenomenologia experimentală nu se limitează neapărat la cele găsite în tradiția fenomenologiei husserliene. Acestea pot include „orice design sistematic pentru investigarea și descrierea experienței. Înțeleasă astfel, fenomenologia cuprinde tradițiile asiatice, în special diversele analize filozofice budiste și hinduse ale naturii minții și conștiinței, bazate pe antrenamentul contemplativ al minții" (Thompson, 2007, p. 474).

experimental poate depăși anumite limitări inerente procedurilor neurofenomenologice care necesită antrenament. Mai exact, nu orice experiment psihologic poate fi conceput pentru a permite antrenamentul subiecților. În unele cazuri, de exemplu, subiecții pot prefera să rămână naivi în ceea ce privește ceea ce este testat. În alte cazuri, este posibil să fie nevoie să fie testați subiecți care sunt incapabili să urmeze metoda fenomenologică , de exemplu, dacă suferă de patologii. În toate aceste cazuri, însă, este încă posibil să se utilizeze fenomenologia prin încorporarea ei în designul experimental.

În acest exemplu particular, analiza fenomenologică se referă la distincția dintre sentimentul de agenție pe care îl experimentez atunci când efectuez o acțiune și sentimentul de proprietate pe care îl simt asupra corpului meu și a mișcărilor sale. Într-o experiență normală de acțiune intenționată, aceste două aspecte sunt practic indistinguizabile. Să luăm în considerare, în schimb, fenomenologia acțiunii involuntare. Dacă, de exemplu, cineva mă împinge din spate, am senzația că este corpul meu cel care se mișcă, adică mișcarea este *a mea,* nu a altcuiva. Prin urmare, experimentez un sentiment de proprietate asupra mișcării, în timp ce nu experimentez un sentiment de agenție asupra ei, deoarece nu simt în niciun fel că am fost cel care a intenționat să facă acea mișcare și nici cel care a provocat-o. Cu alte cuvinte , în cazul acțiunii involuntare, experimentez direct faptul că mișcarea este ceva ce mi se întâmplă (sentiment de proprietate), dar că nu este cauzată de mine (sentiment de agenție).

Dacă neuroștiința acceptă această distincție fenomenologică, atunci una dintre sarcinile sale este de a determina ce procese neuronale generează aceste experiențe fenomenale de nivel fundamental.
Mai mult, dacă această distincție este implicită în experiența fenomenală de nivel de bază, mai degrabă decât să fie produsul unei atribuiri introspective de ordinul doi, atunci aceasta înseamnă că neurocercetătorii ar trebui să caute un set de procese primare și mai fundamentale , care sunt activate în mecanismele de control motor, mai degrabă decât în zone care sunt probabil responsabile pentru procesele cognitive de ordin superior.

Această presupunere bazată pe fenomenologie nu este doar testabilă empiric, ci a stat deja la baza designului mai multor experimente recente care încearcă să distingă corelațiile neuronale ale sentimentului de agenție regăsit în propriile acțiuni (*auto-agenție)* spre deosebire de sentimentul că acțiunea aparține altcuiva *(ceilalți-agenție)* (de exemplu, Chaminade & Decety, 2002; Farrer & Frith, 2002; Farrer et al., 2003). Vom discuta aceste experimente mai detaliat în Capitolul 8. Deocamdată, dorim doar să

observăm că, în aceste experimente, subiecții pot rămâne perfect naivi în ceea ce privește detaliile fenomenologice ale experienței lor și nici măcar nu li se cere să o raporteze. Cu toate acestea, în aceste experimente, descrierea fenomenologică a sentimentului de agenție modelează designul experimental (experimentele sunt concepute pentru a găsi corelațiile neuronale tocmai ale acestei componente experiențiale) și, în același timp, face parte din cadrul analitic pentru interpretarea rezultatelor. Mai mult, aceste experimente nu presupun pur și simplu descrierea fenomenologică, ci mai degrabă testează și caută să coroboreze acea descriere.

CONCLUZIE

Încheiem subliniind, încă o dată, că analiza fenomenologică realizată din perspectiva persoanei întâi este mult mai mult decât simpla compilare a unor descoperiri descriptive . Atunci când vorbim despre o perspectivă la persoana întâi sau despre o dimensiune a experienței la persoana întâi, ar fi o greșeală să susținem că aceasta se referă exclusiv la tipul de acces pe care un anumit subiect îl are la propria experiență. De asemenea, ar fi o greșeală să susținem că accesul la obiecte din lumea cotidiană este independent de perspectiva persoanei întâi și că este așa tocmai pentru că un astfel de acces implică o perspectivă la persoana a treia. Linia argumentativă pe care o urmăm evită acest risc: evident, îmi îndrept atenția către obiecte disponibile intersubiectiv și, deși accesul meu la aceste obiecte este de același fel ca al tuturor celorlalți, acest lucru nu implică faptul că nu este implicată nicio perspectivă la persoana întâi. Dimpotrivă, obiectele accesibile intersubiectiv sunt așa tocmai pentru că pot fi accesate din orice perspectivă la persoana întâi. Nu există *o perspectivă pură la persoana a treia,* așa cum nu există o privire de nicăieri. A crede că există o astfel de perspectivă înseamnă a ceda unei *iluzii obiectiviste.* Desigur, aceasta nu înseamnă că nu există o perspectivă la persoana a treia, ci tocmai că o astfel de perspectivă este o perspectivă de undeva. Este o privire asupra lumii pe care o *adoptăm . Este o perspectivă care se bazează pe o perspectivă la persoana întâi sau, mai precis, care reiese din întâlnirea dintre cel puțin două perspective* [la persoana întâi] și care, prin urmare, implică intersubiectivitate.

Mai mult, analiza fenomenologică face mai mult decât o simplă contribuție limitată la temele relevante pentru filosofia minții. Într-adevăr, importanța sistematică a analizei poate fi pe deplin apreciată doar atunci când legătura sa cu considerațiile filosofice transcendentale subiacente

devine vizibilă. Din această perspectivă, ea implică o luare în considerare a realismului și a scientismului.

O modalitate de a defini realismul metafizic este de a spune că acesta este ghidat de o anumită concepție despre cunoaștere, înțeleasă ca o reflectare fidelă a unei realități independente de minte. Este înțeleasă ca cunoaștere a unei realități care există independent de o astfel de cunoaștere și, mai mult, independent de orice gândire și experiență (Williams, 2005, p. 48). Dacă vrem să cunoaștem realitatea așa cum este, trebuie să încercăm să descriem cum este lumea și nu independent de faptul dacă noi credem că este așa, ci independent de toate modurile în care se prezintă nouă, oamenilor. O *concepție absolută,* conform acestei perspective, ar fi o perspectivă dezumanizantă. [12] o concepție din care orice urmă a noastră a fost eliminată. Nu ar mai rămâne nimic care să indice cine deține această concepție , cum cei care își formează și dețin această concepție experimentează lumea și când și unde se află în ea. Ar fi cea mai impersonală, imparțială și obiectivă concepție despre lume de care am fi capabili (Stroud, 2000, p. 30).

Realismul metafizic presupune că experiența cotidiană combină trăsături subiective și obiective și că putem obține o imagine obiectivă a modului în care este lumea în realitate prin scăderea subiectivității. Pornind de la aceasta, realismul metafizic susține că se poate face o distincție clară între proprietățile pe care lucrurile le au „în sine" și proprietățile pe care le „proiectăm " asupra lor. În timp ce lumea aparenței, lumea așa cum o vedem în viața de zi cu zi, combină trăsături subiective și obiective, știința restaurează lumea obiectivă, lumea așa cum este ea în sine. Dar a crede că știința ne poate oferi o descriere *absolută* a realității, adică o descriere făcută printr-o privire de nicăieri, a crede că știința este singura cale către adevărul metafizic și că știința reflectă pur și simplu modul în care natura se clasifică, conform fenomenologilor, este o iluzie obiectivistă și științifică (vezi Zahavi, 2003e). Nu putem pune lumea și toate credințele noastre actuale despre lume față în față și cumva măsura gradul lor de corespondență. Cu alte cuvinte, nu are sens să susținem că trebuie, ca să spunem așa, să ne curățăm percepțiile și credințele de contactul lor cu lumea, pentru a le confrunta într-un mod direct cu ceea ce reprezintă.

Fenomenologia susține o concepție a obiectivității și a realității *acestei lumi* și caută să depășească scepticismul celor care susțin că modul în care

12Pentru un argument mai elaborat, vezi Zahavi (2001b).

lumea ne apare este compatibil cu faptul că lumea este complet diferită (Husserl , 1950, p. 167; Heidegger, 1927, pp. 347–348). Fenomenologia respinge, de asemenea, perspectiva, susținută în prezent de mulți naturaliști, conform căreia știința naturii este măsura tuturor lucrurilor, a ceea ce este și a ceea ce nu este (Sellars, 1963, p. 173). Pentru fenomenologie, știința nu este pur și simplu un set de propoziții justificate, interconectate sistematic. Știința este făcută de cineva; este o atitudine teoretică specifică față de lume. Această atitudine nu vine din ceruri: are presupozițiile și originile sale. Obiectivitatea științifică este ceva spre care trebuie să tindem, dar se bazează pe observațiile și experiențele indivizilor; Este vorba de cunoaștere împărtășită de o comunitate de subiecți experiențiali și presupune o triangulare a punctelor de vedere sau perspectivelor. Pe scurt, dacă vrem să înțelegem cunoașterea , adevărul, obiectivitatea, sensul și referința, trebuie să investigăm formele și structurile intenționalității folosite de subiecții conștienți și acționanți. A nu face acest lucru, a nu face pasul reflexiv caracteristic fenomenologiei transcendentale, ar însemna să cedăm unui obiectivism naiv. Prin urmare, subiectivitatea, conform acestei perspective, în loc să fie un impediment sau un obstacol, devine o cerință mult mai importantă pentru obiectivitate și urmărirea cunoașterii științifice decât, de exemplu, microscoapele și scanerele, care sunt inutile dacă omul de știință nu este un subiect experiențial. În același timp, este important să recunoaștem că, deși fenomenologia implică o critică transcendentală a scientismului, ea nu implică în niciun fel o respingere a științei. Dimpotrivă, așa cum am văzut din discuția despre naturalizarea fenomenologiei , aceasta oferă resurse unice care pot îmbunătăți sau completa știința naturală a minții.

LITERE ULTERIORI

DEPRAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P., *On Recoming Aware.* John Benja mins, Amsterdam 2003.

FLANAGAN, O., *Conștiința reconsiderată,* MIT Press, Boston 1992.

GURWITSCH, A., *Studii de fenomenologie și psihologie.* Northwestern University Press, Evanston, 1966.

JACK, A., ROEPSTORFF, A. (curator), *Trusting the Subject 1.* Număr dublu special al *Journal of Consciousness Studies* 10/9-10, 2003.

MARBACH, E., *Reprezentare mentală și conștiință: către o teorie fenomenologică a reprezentării și referinței.* Kluwer Academic, Dordrecht 1993.

MORAN, D., *Introducere în fenomenologie.* Routledge, Londra 2000.

NOE, A. (curator), *Dennett și Heterofenomenologia* . Număr dublu special al revistei *Fenomenologie și Științe Cognitive,* 6/1-2, 2007.

PETITOT, J., VARELA, FJ, PACHOUD, B., ROY, J.-M. (asistent), *Naturalizarea fenomenologiei: probleme în fenomenologia contemporană și știința cognitivă.* Stanford University Press, Stanford, 1999.

SOKOLOWSKI, R., *Introducere în fenomenologie.* Cambridge University Press, Cambridge 2000 .

THOMPSON, E., *Mintea în viață: biologie, fenomenologie și științele minții.* Harvard University Press, Cambridge, MA 2007. •

VARELA, E., THOMPSON, E., ROSCH, E., *Calea de mijloc a cunoașterii: știința cognitivă pusă la încercare de experiență.* Editura Feltrinelli, Milano 1992.

WELTON, D. (ed.), *Noul Husserl: o carte critică.* Indiana University - Press, Bloomington , 2003 .

ZAHAVI, D., *Fenomenologia lui Husserl.* Stanford University Press, Stanford 2003, r

3

CONȘTIINȚĂ ȘI CONȘTIINȚĂ DE SINE

După o zi lungă la serviciu, mă urc în mașina mea nouă și strălucitoare, pornesc pe autostradă și pornesc spre casă. A fost o pierdere incredibilă de timp, mă gândesc în sinea mea, să merg la toate acele ședințe de azi. Nu se face nimic în ședințe. Și idiotul ăla care susținea că Planul A depășește bugetul părea că nu a participat niciodată la un curs de economie. Dar fata aia nouă părea să știe despre ce vorbește. Mă întreb dacă ar vrea să bea ceva cândva... Ah, iată-mă. Intru în alee și sunt acasă. Nu mi-a luat mult. De fapt, acum că mă gândesc la asta, abia dacă-mi amintesc că am condus spre casă. Îmi amintesc că am luat-o pe autostradă și apoi singurul lucru pe care îl știu este că sunt aici acum. Stai să mă gândesc: ce traseu am luat de fapt? Hmm... Nu-mi amintesc nimic despre traseul pe care l-am luat. Probabil am fost pe pilot automat. Asta înseamnă că nu eram conștient că conduceam?

Situația pe care am descris-o este o versiune a ceea ce a devenit cunoscut în literatura de specialitate drept problema „șoferului de camion pe distanțe lungi" (Armstrong, 1968). Pot avea percepții inconștiente și pot efectua acțiuni non-conștiente? Pot percepe evenimente din lume fără a fi conștient de percepțiile mele ? Și ce diferență există, dacă există, atunci când percepțiile sunt în schimb conștiente? Și ce percepții și acțiuni ar trebui să numim conștiente? Dacă percepțiile conștiente sunt percepții care, pe lângă faptul că sunt conștiente de ceva din lume, sunt ele însele ceva de care suntem conștienți, implică ele o formă de conștiință de sine? Ne confruntăm aici cu o problemă filosofică amplă, una care privește relația dintre conștiință și conștiința de sine. Cum ar trebui să reflectăm - asupra acestor concepte?

În acest capitol, vom discuta câteva probleme centrale cu care se confruntă fiecare teorie a conștiinței. Ne vom concentra pe explicația

fenomenologică și o vom compara cu alte teorii. Ca în orice altă tradiție, explicațiile fenomenologice sunt, de asemenea, marcate de multe diferențe; totuși, chiar dacă fenomenologii nu sunt de acord cu privire la chestiuni importante legate de metode și perspective, ei sunt aproape în unanimitate de acord în ceea ce privește relația dintre conștiință și - conștiința de sine. La propriu, toate figurile majore din fenomenologie - apără ideea că o formă minimă de conștiință de sine este o caracteristică structurală constantă a experienței conștiente. Aceasta din urmă este dată unui subiect care experimentează imediat, iar o parte a acestei imediatități este faptul că este implicit caracterizată ca fiind *a mea.* Pentru fenomenologi , această dăruire imediată, la persoana întâi, a fenomenelor experiențiale trebuie explicată prin noțiunea de conștiință de sine pre-reflexivă.

Numind această formă de conștiință de sine „prereflexivă", subliniem faptul că nu implică o stare mentală suplimentară, de ordinul doi, care este cumva îndreptată explicit către experiența în cauză. Mai degrabă, conștiința de sine trebuie înțeleasă ca o trăsătură intrinsecă a experienței primare. Mai mult, nu este o conștiință de sine tematică, generată de atenție, și nici nu este provocată în mod voluntar; dimpotrivă, este tacită și, cel mai semnificativ, este complet non-observațională, adică nu constă în autoobservare introspectivă; și nici nu este obiectivantă, adică nu transformă experiența mea într-un obiect perceput sau observat. Pot, desigur, să reflectez asupra experienței mele sau să o iau în considerare ; pot să o fac tema sau obiectul atenției mele; dar înainte de a reflecta asupra ei, nu eram în niciun caz „orb" față de mine sau de mintea mea. Experiența îmi era deja prezentă, era deja ceva *pentru mine* și, în acest sens, era conștientă prereflexiv.

CONȘTIINȚĂ ȘI CONȘTIINȚĂ DE SINE PRE-REFLECTIVĂ

Când privesc pe fereastră, văd mașina pe care tocmai am parcat-o în alee. În acest caz, nu este greșit să spun că sunt conștient de mașină sau că am un nivel de bază de conștientizare a ei. Pot să vă spun cum arată și că, da, este acolo, parcată în alee. Dar aș putea fi conștient de mașină și să fiu în măsură să vă spun *de ce* sunt conștient dacă nu aș fi, de asemenea, într-un fel, familiarizat și conectat cu propria mea experiență a mașinii? Întrucât acest ultim fapt nu este altceva decât conștientizarea ființei mele conștiente, se poate spune că este o formă de conștientizare de sine. Întrebarea devine atunci: care este mai exact natura conștientizării de sine? Și este corect să spunem în *toate* cazurile în care suntem conștienți de ceva că suntem, de asemenea, conștienți că suntem conștienți de ceva sau riscă acest lucru să genereze un regres infinit?

Husserl, de exemplu, este convins că fluxul experienței unui individ este caracterizat de o apariție de sine sau o manifestare de sine (1923-1924, p. 189) și susține că conștiința de sine nu este ceva ce se întâmplă doar în circumstanțe excepționale, adică atunci când acordăm atenție vieții noastre conștiente, ci că este mai degrabă o caracteristică a dimensiunii experienței ca atare, independent de entitățile lumești de care suntem conștienți și cu care suntem ocupați. După cum spune Husserl , „a fi subiect înseamnă a fi în modul de a fi conștient de sine” (1925-1935a, p. 151).

Găsim idei foarte similare și la alți fenomenologi. Heidegger, de exemplu, susține că sinele este prezent ori de câte ori cineva este conștient de ceva. Fiecare experiență lumească are în sine o componentă de contact și familiaritate cu sine *(autocunoaștere și autofamiliaritate),* fiecare experiență este caracterizată de faptul că „sunt întotdeauna într-un fel în contact cu mine însumi” (Heidegger, 1919-1920 , p. 251), sau, așa cum afirmă el, adoptând de data aceasta o terminologie fenomenologică mai tradițională, „fiecare conștientizare este și conștientizare de sine” (Heidegger, 1929, p. 121).

Fenomenologii se referă la ideea că conștiința noastră este *despre* sau *despre ceva* ca fiind *intenționalitate* (a conștiinței), despre care vom spune mai multe în capitolul 6. Chiar și Sartre, care este probabil cel mai cunoscut apărător al teoriei fenomenologice a conștiinței de sine, a susținut că fiecare experiență intențională este intențională.

caracterizată prin conștiință de sine. Sartre credea că autoconștiința prereflexivă era o condiție necesară pentru a fi conștient de orice. A percepe conștient un stejar care se ofilește, un spectacol de dans sau o pernă roșie fără a fi conștient că o percepi - adică fără a simți că ai o experiență a acesteia sau că ești în contact cu experiența în cauză - este, potrivit lui Sartre, o absurditate manifestă (1943, p. 18; 1967). Nu numai că există o experiență, dar este acolo într-un mod care se dăruiește implicit sieși sau, așa cum spune Sartre, este „pentru sine". Această dăruire de sine a experienței nu este pur și simplu o calitate adăugată experienței, un fel de înveliș superficial ; mai degrabă, constituie însăși modul de a fi al - experienței. Această perspectivă este elaborată în importanta introducere la *Ființa și neantul,* unde Sartre declară că o analiză ontologică a conștiinței, adică o analiză a însăși ființei conștiinței, arată că aceasta include întotdeauna conștiința de sine: *modul de a fi* al conștiinței intenționale este cel al unei ființe *pentru sine (pour-soi),* adică conștientă de sine: „Această conștiință (de) sine nu trebuie considerată ca o conștiință nouă, ci ca *singurul mod de existență posibil pentru o conștiință a ceva"* (Sartre, 1943, p. 20).

Aceste teze nu trebuie înțelese greșit. Fenomenologii nu apără o teză puternică despre autocunoașterea totală și infailibilă, ci mai degrabă atrag atenția asupra legăturii constitutive dintre fenomenele experiențiale și datul personal de primă clasă. După cum vom vedea în curând, mulți filozofi analitici au susținut recent teze similare.

Husserl, Heidegger, Sartre și alții subliniază importanța luării în considerare a perspectivei la persoana întâi atunci când se explică conștiința fenomenală. Atunci când se discută despre o perspectivă la persoana întâi, este important să se facă distincția clară între a avea sau a întruchipa o astfel de perspectivă și a fi capabil să o articuleze lingvistic. Le vom numi, respectiv , perspectiva la persoana întâi slabă și cea puternică. În timp ce cea din urmă presupune capacitatea de a utiliza pronumele la persoana întâi și implică adoptarea concretă a unei poziții sau perspective asupra propriei persoane (cum ar fi „Sunt furios", „Aș dori niște cafea"), prima constă pur și simplu în manifestarea subiectivă, la persoana întâi, a propriei vieți experiențiale. Deși ambele capacități merită explorate, fenomenologii subliniază importanța primei mai presus de toate. Prin urmare , evidențierea importanței perspectivei la persoana întâi nu ar trebui înțeleasă ca acceptarea unui model perceptiv de autocunoaștere, ca și cum contactul cu experiența noastră ar apărea literalmente printr-o anumită adoptare a perspectivei. Mai degrabă, ideea

este pur și simplu că există un mod distinctiv în care episoadele experiențiale se prezintă subiectului căruia îi aparțin. Episoadele experiențiale au, pentru a folosi terminologia lui Sartre, o *ontologie la persoana întâi* încă de la început, adică chiar înainte ca subiectul să dobândească capacitățile lingvistice și conceptuale de a le clasifica drept ale sale.

Diferite forme de conștiință de sine

În ciuda consensului dintre filosofii pe care tocmai i-am menționat , termenul „conștiință de sine" este notoriu de ambiguu, iar literatura filosofică, psihologică și neuroștiințifică abundă în definiții concurente, conflictuale și complementare. Să analizăm pe scurt câțiva dintre principalii candidați:

■■ În filosofie, mulți au încercat să lege conștiința de sine de capacitatea de a gândi „gânduri-eu". O apărare recentă a acestei abordări se găsește la Baker, care a susținut că toate creaturile simțitoare sunt subiecți experiențiali, care au atitudini perspective și care experimentează lumea din perspectiva lor egocentrică. Procedând astfel, ele prezintă ceea ce Baker numește *fenomene slabe la persoana întâi* (2000, pp. 79, 83). Simplul fapt de a avea un punct de vedere subiectiv, însă, nu este suficient pentru conștiință de sine. Pentru a poseda conștiință de sine - adică pentru a poseda ceea ce Baker numește *fenomene puternice la persoana întâi* - trebuie să fii capabil să te gândești la tine însuți ca fiind tu însuți. Nu este suficient să ai credințe și dorințe, nici să ai atitudini perspective , nici să fii capabil să distingi între tine însuți și ceea ce este altul decât tine însuți. De asemenea, trebuie să fii capabil să *conceptualizezi* o astfel de distincție. - Prin urmare, Baker susține că conștiința de sine presupune posesia unui *concept la persoana întâi* . Cineva este conștient de sine doar din momentul în care se poate concepe pe sine *ca fiind* sine și are capacitatea de a folosi pronumele la persoana întâi pentru a se referi la sine (Baker, 2000, pp. 79-80; vezi Block, 1997, p. 389). Având în vedere această definiție, conștiința de sine este evident înțeleasă ca ceva ce apare în timpul unui proces de dezvoltare și depinde de achiziția finală a conceptelor și a limbajului. O altă mișcare filosofică comună și conexă a fost de a susține că conștiința de sine, în sensul propriu al termenului, necesită conștientizarea unui sine. Cu alte cuvinte, pentru ca o creatură să fie conștientă de sine, nu este suficient să fie capabilă să-și autoatribuie

experiențe la nivel individual, fără a recunoaște identitatea celui căruia îi sunt atribuite experiențele . Mai degrabă, creatura trebuie să fie capabilă să gândească la experiențele autoatribuite ca aparținând unui singur sine identic. Prin urmare, conștiința de sine autentică necesită ca creatura să aibă capacitatea de a se identifica în mod conștient ca subiect, purtător sau posesor al diferitelor experiențe (vezi Cassam, 1997).

— Dacă schimbăm domeniul și intrăm în domeniul psihologiei sociale, întâlnim frecvent teza, susținută în mod celebru de George Herbert Mead, conform căreia conștiința de sine constă în a te transforma într-un obiect în virtutea relațiilor sociale cu ceilalți; adică, conștiința se constituie prin adoptarea perspectivei celorlalți asupra sinelui (Mead, 1962). Conform acestei teorii, conștiința de sine este în sine un fenomen social și nu ceva dobândit de la sine. După cum scria Mead:

> Termenul „conștiință", în sensul în care este folosit frecvent, se referă pur și simplu la câmpul experienței, în timp ce „conștiința de sine" se referă la capacitatea de a provoca în noi înșine un set de răspunsuri specifice, proprii altor indivizi din grup. Conștiința și conștiința de sine nu sunt la același nivel. Un om izolat devine conștient, din fericire sau din păcate, de durerea de dinți, dar nu asta înțelegem prin „conștiință de sine". (Mead, 1962, p. 178; vezi pp. 186-187)

- sarcină de recunoaștere în oglindă a fost uneori considerată testul definitiv al conștiinței de sine. Cimpanzeii (împreună cu alte câteva animale) sunt capabili să se recunoască în oglindă, în timp ce oamenii încep să facă acest lucru în jurul vârstei de 18 luni. Prin urmare, s-a susținut că conștiința de sine este prezentă doar din momentul în care un sugar este capabil să se recunoască în oglindă (vezi Lewis, 2003).

— Unii, însă, au ridicat miza și mai mult și au susținut că conștiința de sine presupune deținerea unei teorii a minții. Ideea este, în linii mari, că conștiința de sine necesită capacitatea de a fi conștient de experiențe ca atare, ceea ce, la rândul său, necesită deținerea conceptului de experiență . Cu toate acestea, acest concept nu poate exista izolat. În schimb, își derivă sensul din faptul că este încorporat într-o rețea de concepte teoretice. În special, a gândi experiențele ca *experiențe* necesită să concepem obiecte sau stări de lucruri care sunt posibile obiecte ale experienței, dar care pot exista și în absența cuiva care le experimentează. Acest lucru i-a motivat pe unii să susțină că copiii nu dobândesc conștiință de sine până la vârsta de aproximativ patru ani și că se poate testa prezența conștiinței de sine folosind sarcini clasice de teorie a minții , cum ar fi testul credinței false

sau sarcina aparenței și realității (vezi Capitolul 7).

— În cele din urmă, susținătorii teoriei narative propun că o conștiință de sine pe deplin dezvoltată apare doar atunci când suntem capabili să ne gestionăm povestea vieții. Conștiința de sine este legată de capacitatea noastră de a dezvolta auto-narațiuni, de a spune povești despre noi înșine și de a da sens vieților noastre într-un mod narativ.

Există un sâmbure de adevăr în toate aceste definiții, prin faptul că toate surprind aspecte importante ale fenomenului conștiinței de sine, chiar dacă niciuna nu abordează ideea unei conștiințe de sine minimale, pre-reflexive. Alternativ, abordarea fenomenologică poate fi înțeleasă după cum urmează: conștiința de sine nu este pur și simplu ceva ce ne vine atunci când observăm cu atenție propriile noastre experiențe, cu atât mai puțin - ceva ce ne vine atunci când ne recunoaștem reflexia într-o oglindă, ne referim la noi înșine folosind pronumele la persoana întâi, posedăm o teorie a minții sau posedăm cunoștințe bazate pe identificare despre istoria vieții noastre. Mai degrabă, conștiința de sine vine în multe forme și grade. Are sens să vorbim despre conștiință de sine ori de câte ori percep conștient un obiect extern (un scaun, un alun, un răsărit de soare), deoarece a percepe conștient ceva nu înseamnă pur și simplu a fi conștient de un obiect perceptiv , ci a fi în contact cu experiența obiectului. În forma sa cea mai primitivă și fundamentală, conștiința de sine constă pur și simplu în manifestarea constantă la persoana întâi a propriei vieți experiențiale.

Conștiința de sine prereflexivă și „efectul pe care îl are"

Noțiunea de conștiință de sine prereflexivă este legată de ideea că experiențele implică o „senzație" subiectivă, o anumită calitate (fenomenală) despre cum „se simte" sau cum „se simte" cineva în timp ce le are. Așa cum se afirmă în mod obișnuit în textele din afara literaturii fenomenologice, a avea o experiență conștientă înseamnă în mod necesar că există ceva asemănător unui efect pe care subiectul îl experimentează având acea experiență (Nagel, 1974; Searle, 1992). Cu toate acestea, experiența implică mult mai mult decât faptul că ceea ce se simte la perceperea unui triunghi negru este subiectiv distinct de ceea ce se simte la perceperea unui cerc roșu (vezi Nagel, 1974). Nu numai că ceea ce se simte la perceperea roșului *este diferit* de ceea ce se simte la perceperea *negrului,* dar ceea ce se simte la *perceperea* roșului este, de asemenea,

diferit de ceea ce se simte la *amintirea* sau *imaginarea* roșului. Mai mult, toate aceste experiențe fenomenale implică referirea la un subiect care experimentează. Atunci când cineva percepe sau își imaginează în mod conștient un obiect, este conștient de obiect ca apărându-ne într-un anumit fel. Când mi-l imaginez în mod conștient pe Moș Crăciun, tânjesc după un duș fierbinte, îmi imaginez sărbătorile sau reflectez asupra noțiunii lui Aristotel despre mișcătorul nemișcat , toate aceste obiecte intenționate sunt legate de o varietate de experiențe intenționale subiectiv distincte. Un motiv pentru care acestea sunt considerate subiective este acela că sunt - caracterizate de un mod de existență subiectiv, în sensul că sunt în mod necesar experimentate într-un anumit fel de către *cineva.* Prin urmare, se poate spune că fiecare dintre viețile noastre experiențiale implică o formă primitivă de autoreferință sau de sine .

Așadar, chiar dacă am experiențe diferite, există ceva experiențial care, într-un anumit sens, le unește, și anume caracterul lor specific de dăruire la persoana întâi. Când sunt conștient de o durere, o percepție sau un gând pe care îl am, experiența în cauză îmi este dată imediat, ca fiind *a mea,* adică fără utilizarea unor inferențe sau criterii. Nu este vorba de a avea mai întâi o experiență neutră sau anonimă și apoi de a deduce ulterior că este a mea. În acest caz, dacă mi se învârte capul, nu mă pot îndoi și nici nu mă pot înșela cu privire la cine este subiectul acelei experiențe și nu are sens să mă întreb dacă sunt sigur că eu sunt cel căruia i se învârte capul sau să mă rogi să specific ce criterii am folosit pentru a determina dacă amețeala simțită a fost a mea sau nu. De fapt, toate experiențele mele sunt caracterizate implicit de calitatea de *a fi al meu;* adică, au toate calitățile de a fi experiențe la care *sunt* supus sau pe care le experimentez. Aceasta nu înseamnă că îmi concentrez întotdeauna atenția asupra acestei calități sau că sunt întotdeauna conștient tematic de experiențele mele ca fiind ale mele. Cu toate acestea, este nevoie de o teorie care să explice cum mă pot întoarce la o experiență și mi-o amintesc ca fiind experiența *mea* , chiar dacă probabil nu mi-a fost dată tematic ca fiind a mea atunci când am trăit-o inițial. Într-adevăr, dacă experiența ar fi fost complet anonimă, dacă nu ar fi avut caracterul meu la persoana întâi atunci când a fost trăită inițial, ar rămâne inexplicabil cum mi-am reapropriat-o ulterior.

În plus, este important să ne concentrăm asupra naturii speciale a acestei „a fi a mea", ceea ce nu înseamnă că îmi dețin experiența într-un mod care seamănă măcar de la distanță cu modul în care s-ar putea spune

că dețin obiecte externe de diferite tipuri, cum ar fi o mașină, pantalonii mei sau o casă în Suedia. Nici „a fi a mea” nu ar trebui înțeleasă în primul rând ca o determinare prin contrast, cum ar fi cea întâlnită la copiii mici care încep să folosească pronumele posesiv „al meu”, adesea cu sensul de „nu al tău”. În schimb, așa cum observă Husserl într-unul dintre manuscrisele sale , coincidând cu studiul „a fi a mea” *(Meinheit) specifică* ce caracterizează viața experiențială, aceasta trebuie înțeleasă fără a implica vreun contrast cu cea a altora (Husserl, 1929-1935b, p. 351), chiar dacă poate servi cu siguranță drept bază pentru discriminarea între sine și celălalt. Cu alte cuvinte, conștientizarea faptului că experiența este a mea nu este o calitate precum a fi galben, sărat sau spongios; Nu se referă la un conținut experiențial specific, la un *„ce” specific* , ci la un mod unic de dăruire, și anume, *cum-ul* experienței. Se referă la dăruirea la persoana întâi a experienței, la faptul că experiența pe care o trăiesc mi se prezintă diferit față de oricine altcineva. Prin urmare, se poate argumenta că oricine neagă „a fi eu” sau „a fi eu *” (Meinheit)* experiențelor este pur și simplu incapabil să recunoască un aspect unic al experienței, o constitutivă esențială a experienței. Într-adevăr, a sublinia, așa cum facem, legătura intimă dintre conștiință și conștiința de sine înseamnă pur și simplu a lua în serios subiectivitatea experienței.

Prin urmare, este esențial să nu ignorăm omniprezența conștiinței de sine prereflexive și să nu o înțelegem ca pe ceva distinct de conștiința fenomenală ca atare, adică ca pe ceva ce poate și trebuie găsit pe lângă - conștiința fenomenală obișnuită a dulcelui portocalelor sau a căldurii cafelei . Mai degrabă, ideea este că conștiința de sine prereflexivă este o - trăsătură constitutivă, precum și o parte integrantă a conștiinței fenomenale.

După cum s-a menționat mai sus, există opinii similare în filosofia AnaEthics. Luați în considerare următoarele citate din Frankfurt și, respectiv, Goldman:

> Cum ar fi să fii conștient de ceva fără să fii conștient de acea conștiință? Ar fi ca și cum ai avea o experiență fără nicio conștientizare a apariției sale. Strict vorbind , acesta ar fi un caz de experiență inconștientă. Este clar, așadar , că a fi conștient este identic cu a fi conștient de sine. Conștiința este conștiință *de sine* . Teza conform căreia starea de conștiință de veghe este o stare de conștiință de sine nu înseamnă că conștiința este invariabil dublă, în sensul că fiecare instanță a acesteia implică o conștientizare primară și o instanță suplimentară de conștiință cumva distinctă și separabilă de prima, având-o pe aceasta din urmă ca obiect. În acest fel, ar exista amenințarea

unei proliferări infinite intolerabile de instanțe de conștiință. În schimb, - conștiința de sine în cauză este un fel de *reflexivitate imanentă* în - virtutea căreia, ori de câte ori suntem conștienți, nu numai că înțelegem ceea ce suntem conștienți, dar suntem și conștienți de faptul că suntem conștienți. Este ca o sursă de lumină care, pe lângă faptul că ilumineză lucrurile pe care le interceptează raza sa, se face vizibilă. (Frankfurt, 1988, p. 162)

[Să luăm în considerare] cazul gândirii la *x* sau al direcționării atenției către *x*. În procesul de gândire la *x* există deja o conștientizare implicită a faptului că cineva se gândește la *x*. Nu este nevoie să reflectăm aici, să ne retragem de la gândul despre *x* și să-l examinăm. [...] Când ne gândim la *x,* mintea este concentrată asupra *lui x,* nu asupra gândirii noastre despre *x*. Cu toate acestea, procesul prin care ne gândim la *x* poartă cu sine o conștientizare de sine de tip non-reflexiv. (Goldman, 1970, p. 96)

Opinii similare au fost apărate de Owen Flanagan, care nu numai că a susținut că conștiința implică conștiință de sine în sensul slab că există ceva ce subiectul simte în legătură cu faptul că are acea experiență, dar a vorbit și despre o *conștiință de sine de nivel* scăzut , care este implicată în experimentarea experiențelor mele ca fiind *ale mele* (1992, p. 194). - Susținând teze similare, Uriah Kriegel a susținut mai recent că conștiința de sine periferică este o parte integrantă a conștiinței fenomenale. În cuvintele sale: „Este imposibil să gândești sau să experimentezi ceva conștient fără să gândești sau să experimentezi conștient de sine - adică, fără a fi conștient periferic că gândești sau experimentezi" (Kriegel, 2004, p. 200). Deci, potrivit lui, dacă o stare mentală nu este conștientă de sine, nu există nimic asemănător cu a avea acea stare, care, prin urmare, nu poate fi o stare conștientă fenomenal (Kriegel, 2003, pp. 103-106)?

Pentru a evita neînțelegerile, este important să subliniem faptul că fenomenologii nu susțin teza puternică conform căreia conștiința și conștiința de sine sunt identice, ci mai degrabă, mai simplu spus, teza conform căreia conștiința fenomenală implică conștiința de sine, fie ea slabă sau puternică. Comparați trei experiențe diferite: mirosul frunzelor de busuioc zdrobite, vederea lunii pline și ascultarea *lucrării „Muzica pentru coarde, percuție și celesta" de Bartók* . Deși toate aceste trei experiențe sunt caracterizate de același tip de conștiință de sine prereflexivă, ele totuși...

1. Pentru câteva comentarii critice asupra detaliilor teoriei lui Kriegel, vezi Zahavi,

2004c.

Efectul de a le avea sau de a le experimenta este diferit. Acest lucru ar trebui să fie suficient pentru a demonstra că conștiința și conștiința de sine nu pot fi pur și simplu identificate.

Teorii ale conștiinței de nivel întâi sau superior

Teza conform căreia există o legătură strânsă între conștiință și - conștiința de sine este mai puțin excepțională decât s-ar putea aștepta . De fapt, s-ar putea chiar argumenta că face parte din ortodoxia actuală, deoarece este o teză apărată de diverși teoreticieni de nivel superior. Trebuie menționat că, în dezbaterea actuală despre conștiință, este obișnuit să se facă distincția între două utilizări ale termenului „conștient ", una tranzitivă și cealaltă intranzitivă. În primul sens , se poate spune că cineva este conștient de ceva, de mere, lămâi sau trandafiri. În al doilea sens, se poate spune în schimb că cineva sau o stare mentală este conștientă *simpliciter,* mai degrabă decât să se spună că nu este inconștientă. Această ultimă utilizare a termenului „conștient " este evident legată de noțiunea de conștiință fenomenală , adică de ideea că a fi într-o anumită stare mentală are un anumit efect (și nu niciunul), nu că nu are niciunul. Acum, în ultimii douăzeci sau treizeci de ani, în știința cognitivă și filosofia minții, conștiința intranzitivă a fost explicată predominant printr-o versiune a - teoriei de nivel superior (vezi Armstrong, 1968; Carruthers, 1996; Lycan, 1987; Rosenthal, 1986). Potrivit acestor autori, diferența dintre stările mentale conștiente și cele inconștiente se bazează pe prezența sau absența unei metastări mentale relevante. După cum spune Carruthers, simțul subiectiv al experienței presupune o capacitate de conștientizare de nivel superior; „o astfel de conștientizare de sine este o condiție conceptual necesară pentru ca un organism să fie un subiect care are senzații fenomenale sau pentru ca să existe așa ceva precum efectul pe care îl au experiențele" (1996, p. 152).

O modalitate de a ilustra ideea călăuzitoare a acestei abordări este de a compara conștiința cu o rază de lumină. Unele stări mentale sunt iluminate, în timp ce altele funcționează în întuneric. Ceea ce face ca o stare mentală să fie conștientă (iluminată) este faptul că este considerată ca obiect de către o stare de ordin superior. Recurența unei astfel de reprezentări de nivel superior este cea care face ca o stare mentală de prim nivel să fie conștientă. Pe scurt , o stare conștientă este o stare de care

suntem conștienți sau, așa cum spune Rosenthal, „trăsătura unei stări mentale de a fi conștientă intranzitiv constă pur și simplu în faptul că cineva este conștient tranzitiv de ea” (1997, p. 739). Astfel, conștiința intranzitivă este înțeleasă ca o proprietate non-intrinsecă sau relațională *(ibid.,* pp. 736–737), adică ca o proprietate pe care o posedă o stare mentală numai în măsura în care se află în relația relevantă cu altceva.

În general, au existat două moduri de a interpreta această idee: una este că devenim conștienți de faptul că ne aflăm în starea mentală de nivel de bază printr-o percepție sau monitorizare de ordin superior (Armstrong, 1968; Lycan , 1987), sau devenim conștienți de ea printr-un gând de ordin superior, adică starea este conștientă numai dacă avem mai mult sau mai puțin simultan gândul *că* ne aflăm în acea stare (Rosenthal, 1993a, p. 199). Astfel, contrastul dintre modelul care invocă percepția de ordin superior (*HOP*) și modelul care invocă *gândirea de ordin superior (* HOT) se învârte în jurul întrebării dacă metastările mentale care ne fac conștienți sunt de natură perceptivă sau asemănătoare gândirii. [13]În ambele cazuri, însă, conștiința a fost înțeleasă ca fiind capacitatea minții de a se direcționa intenționat către propriile stări și operațiuni. Capacitatea de a se considera pe sine ca obiect *(auto-direcționarea)* a fost înțeleasă ca fiind constitutivă a conștiinței (intranzitive) sau, altfel spus, teoriile de nivel superior au explicat de obicei conștiința (intranzitivă) în termeni de conștiință de sine.

Este posibil, totuși, să împărtășim intuiția că există o legătură strânsă între conștiință și conștiința de sine și totuși să fim în dezacord cu privire la natura acestei conexiuni. Și, deși punctul de vedere fenomenologic poate semăna superficial cu teoriile de nivel superior , ne confruntăm în cele din urmă cu două explicații radical divergente. Spre deosebire de teoriile de nivel superior , fenomenologii neagă în mod explicit faptul că conștiința de sine prezentă atunci când experimentez ceva în mod conștient ar trebui înțeleasă ca o formă de reflecție, introspecție sau monitorizare de nivel superior. Nu implică o stare mentală suplimentară, ci trebuie înțeleasă ca o caracteristică *intrinsecă* a experienței primare. Cu alte cuvinte, spre deosebire de relatarea de nivel superior a conștiinței, conform căreia conștiința intranzitivă este o proprietate extrinsecă a acelor stări mentale care o posedă , o proprietate conferită acestora din exterior de către stările mentale de nivel superior , fenomenologii susțin de obicei că conștiința

13Pentru o comparație informativă între modelele HOT și HOP, vezi Van Gulick, 2000, al cărui model *al stării globale de ordin superior (* HOGS) ar putea fi pe bună dreptate văzut ca un hibrid între teoriile standard de ordin superior și o explicație mai orientată fenomenologic.

intranzitivă este o proprietate intrinsecă și o caracteristică constitutivă a stărilor mentale conștiente. Mai mult, ei nu numai că resping teza conform căreia o stare mentală devine conștientă atunci când devine obiectul unei stări mentale de nivel superior, dar resping și teza, asociată în general cu numele lui Franz Brentano, conform căreia o stare mentală devine conștientă luându-se pe sine ca obiect.

Franz Brentano (1838–1917) a fost un influent filosof și psiholog al secolului al XIX-lea. Husserl a participat la seminariile sale la Viena, la fel ca Freud și mai mulți fondatori ai psihologiei Gestalt. Romancierul Franz Kafka a participat, de asemenea, la seminariile lui Brentano. Brentano a scris cărți despre psihologie, dar a lucrat și la metafizica lui Aristotel. Deși lucrarea sa „Psihologia din *punct de vedere empiric"* a fost crucială pentru Husserl, cartea sa „ *Despre multiplele sensuri ale ființei la Aristotel"* l-a influențat foarte mult pe Heidegger.

Conform lui Brentano, atunci când ascult o melodie, sunt conștient că o ascult. Brentano recunoaște că nu am două stări mentale diferite: conștientizarea mea despre melodie este una cu conștientizarea mea că o ascult; împreună, ambele constituie un singur fenomen psihic. În această privință și spre deosebire de teoriile reprezentării de nivel superior, Brentano și fenomenologii sunt în general de acord ; dar, conform lui Brentano, cu această stare mentală unificată, sunt conștient de *două obiecte:* melodia și experiența mea auditivă.

În același fenomen psihic în care este prezentat „nu"-ul său, înțelegem simultan fenomenul psihic în sine și tocmai conform dublei sale particularități: în măsura în care are sunetul în sine ca și conținut și în măsura în care îmi este simultan prezent ca și conținut. Am putea defini *sunetul* ca *obiect primar ,* iar auzul în sine ca *obiect secundar* al auzului. (Brentano, 1874, pp. 193-194)

Husserl nu este de acord chiar asupra acestui punct, la fel ca și Sartre și Heidegger: din punct de vedere prereflexiv, experiența mea nu este în sine un obiect pentru mine. Nu ocup poziția sau perspectiva unui observator, spectator sau „introspector" care se concentrează asupra acestei experiențe. Faptul că un anumit lucru este experimentat „și în acest sens este conștient, nu înseamnă și nu poate însemna că este *obiectul* unei

conștiințe în sensul unei percepții, reprezentări și judecăți îndreptate spre el" (Husserl, 1900-1901, 1, p. 431). În conștiința de sine prereflexivă, non-observațională, experiența nu este dată ca obiect, ci tocmai ca o experiență subiectivă. Conform acestei perspective, experiența mea intențională este trăită *(erlebt),* dar nu mi se apare într-un mod obiectivat, nu este nici văzută, nici auzită, nici gândită (Husserl, 1906-1907, p. 399; Sartre, 1957, pp. 62-63).

Am subliniat că autoconștiința prereflexivă nu constă în adoptarea unei atitudini intenționale sau obiectivante și, prin urmare, nu este nici o formă de percepție internă, nici, mai general, un tip de cunoaștere conceptuală. David Chalmers a susținut recent că a avea o experiență înseamnă automat a fi într-o relație epistemică intimă cu experiența, o relație mai primitivă decât forma de cunoaștere pe care o numim „cunoștință" *(* 1996, p. 201). Fenomenologii ar fi de acord. Potrivit lor, autoconștiința prereflexivă nu este atât cunoaștere la persoana întâi, cât o condiție necesară, dar nu suficientă a acesteia . Din acest motiv, Sartre distinge cu atenție conștiința de sine *(conscience de soi)* de cunoașterea de sine *(connaissance de soi).* Chiar dacă, fiind conștient prereflexiv de experiența mea, nu pot să nu fiu conștient de ea, totuși tind să o ignor în favoarea obiectului său. În viața mea de zi cu zi, sunt absorbit și preocupat de proiecte și obiecte din lume și, ca atare, nu mă concentrez asupra vieții mele experiențiale. Prin urmare, este clar că omniprezenta mea conștiință de sine prereflexivă nu ar trebui înțeleasă ca o înțelegere de sine completă. Așadar, trebuie să distingem teza conform căreia conștiința ca atare implică o conștiință de sine implicită de teza conform căreia conștiința este caracterizată de o transparență totală de sine. Se poate accepta cu ușurință prima teză și se poate respinge a doua (Ricoeur, 1949, p. 382).

Dacă sunt angajat într-o activitate conștientă, cum ar fi citirea unei povești, atenția mea nu este îndreptată nici către mine, nici către activitatea mea de lectură, ci către poveste. Dacă lectura mea este întreruptă de cineva care mă întreabă ce fac, răspund imediat că citesc și că fac asta de ceva vreme: conștiința de sine pe baza căreia răspund la întrebare nu este ceva ce dobândesc tocmai în acel moment, ci o conștientizare a mea însumi care a continuat să fie implicită pe tot parcursul experienței. Cu alte cuvinte, dacă cineva mă întreabă ce fac, ce gândesc, ce văd sau ce simt cu un moment înainte de întrebare, sunt în general capabil să răspund imediat, adică fără inferențe sau observații, pentru că sunt conștient în mod prereflexiv de experiențele mele.

Sartre subliniază destul de explicit faptul că conștiința de sine despre

care discutăm *nu este* o conștiință nouă (1943, p. 20). Nu este ceva adăugat experienței, o stare mentală suplimentară, ci mai degrabă o trăsătură intrinsecă a conștiinței. Când a vorbit despre conștiința de sine ca despre o trăsătură permanentă a conștiinței, Sartre nu se referea la ceea ce el numea conștiință de sine reflexivă. Reflecția, sau monitorizarea de nivel superior, este procesul prin care conștiința se îndreaptă intenționat către sine, luându-se astfel pe sine ca obiect. Potrivit lui Sartre, însă, acest tip de conștiință de sine este derivat, implică o disociere între subiect și obiect, iar încercarea de a explica conștiința de sine în acești termeni este, pentru Sartre, sortită eșecului: fie se generează un regres infinit, fie trebuie acceptat un punct de plecare inconștient , iar Sartre considera ambele opțiuni inacceptabile (*ibid.,* p. 18).

Conform punctului de vedere susținut de majoritatea fenomenologilor , conștiința de sine slabă implicată de conștiința fenomenală nu este structurată intenționat: nu implică o relație subiect-obiect. Ideea nu este atât de mult că conștiința de sine diferă de conștiința obiectuală obișnuită, ci mai degrabă că nu este deloc conștiință obiectuală. Atunci când cineva este conștient de sine prereflexiv, nu se consideră un obiect intențional; adică, nu este conștient de sine ca un obiect care, de fapt, coincide cu sine și nici nu este conștient de sine ca un obiect specific, distinct de ceilalți. În schimb, experiența mea de sine prereflexivă, la persoana întâi, este imediată și non-observațională și implică ceea ce a fost numit mai recent „autoreferință fără identificare" (Shoemaker, 1968) sau „autoreferință non-ascriptivă" (Brook, 1994).

? Atunci când se apără existența unei conștiințe de sine tacite, non-tematice, se folosește uneori un argument indirect prin eliminare , care constă în respingerea celor două alternative evidente. Fenomenologii - neagă mai întâi că cineva poate experimenta conștient ceva fără a fi cumva conștient de experiența în cauză sau fără a fi în contact direct cu aceasta, apoi susțin că conștientizarea la persoana întâi a propriei experiențe coincide cu o formă de conștiință de sine. În pasul următor, ei resping teza conform căreia suntem conștienți atențional de tot ceea ce experimentăm, inclusiv de propria noastră experiență; adică, ei susțin că există experiențe care trec neobservate sau cărora nu le acordăm atenție. De exemplu, pot să-mi conduc mașina în trafic și să fiu atent la mașina din fața mea, care virează brusc de la o parte la alta a drumului. În timp ce sunt atent la acea mașină, însă, există multe lucruri la care nu sunt atent, inclusiv modul precis în care percep acea mașină. Aș putea începe această reflecție începând cu experiența mea perceptivă, deși ar fi periculos să fac acest

lucru în aceste circumstanțe. Însă ideea este că, chiar dacă la un anumit nivel sunt conștient că privesc mașina din fața mea, nu sunt conștient în sensul că sunt atent la privirea mea. Respingând aceste două alternative, noțiunea de conștiință de sine prereflexivă pare a fi singura modalitate fezabilă de a explica modul în care funcționează experiența. Faptul că - conștiința fenomenală implică o formă minimă sau subtilă de conștiință de sine nu implică faptul că în viața de zi cu zi sunt conștient de fluxul meu de conștiință sub forma introspecției tematice , ca o succesiune de obiecte marginale imanente.

O altă linie indirectă de argument pentru existența conștiinței de sine prereflexive a fost susținerea că explicația de nivel superior a conștiinței generează un regres infinit. Acesta este un argument destul de vechi, având în vedere însăși natura sa. De obicei, argumentul regresului trebuie înțeles astfel: dacă o stare mentală este conștientă doar pentru că este considerată ca obiect de o stare mentală de ordinul doi, atunci starea mentală de ordinul doi, pentru a fi conștientă, trebuie să fie considerată și ca obiect de o stare mentală de ordinul trei existentă și așa mai *departe la infinit.* Răspunsul - standard la acest argument a fost că premisa că starea mentală de ordinul doi este conștientă este falsă și ridică întrebarea. Cu alte cuvinte, o modalitate ușoară de a opri regresul este de a accepta existența stărilor mentale inconștiente. Este evident că aceasta este poziția adoptată de apărătorii teoriei de nivel superior, conform căreia percepția sau gândirea de ordinul doi nu trebuie să fie conștientă. Va fi conștientă doar dacă este însoțită de o gândire sau percepție inconștientă de ordinul trei (vezi Rosenthal, 1997). Totuși, răspunsul fenomenologic la această „soluție" este destul de simplu: fenomenologii admit că este posibil să se oprească regresia prin postularea existenței stărilor mentale inconștiente, dar susțin că apelul la inconștient este un caz de explicație goală. Cu alte cuvinte, nu sunt convinși de teza conform căreia relația dintre două procese mentale care sunt în sine inconștiente este capabilă să facă unul dintre ele conștient. Potrivit lor, nu este deloc clar cum o stare mentală lipsită de calități subiective sau fenomenale poate fi transformată într-o stare care le posedă – adică într-o stare de experiență subiectivă, înzestrată cu *mimetism* la persoana întâi – prin simpla adăugare relațională a unei metastări inconștiente având ca obiect prima stare.

Pe scurt, atât teoreticienii de nivel superior, cât și fenomenologii - încearcă să explice conștiința intranzitivă printr-o formă de conștiință de sine, dar în timp ce primii tratează conștiința de sine ca pe o formă de conștiință de sine care apare între două stări mentale inconștiente distincte,

fenomenologii susțin că înțelegem mai bine conștiința intranzitivă dacă o înțelegem ca pe o formă primitivă de conștiință de sine, care este o parte integrantă a stării mentale în cauză și intrinsecă acesteia.

Teza conform căreia conștiința intranzitivă și, prin urmare, conștiința de sine sunt o caracteristică intrinsecă a fost atacată de Rosenthal, care a susținut că atunci când se spune că ceva este intrinsec, acest lucru implică faptul că este neanalizabil și misterios și, prin urmare, este dincolo de capacitatea științei și a teoriei de a -l studia: „Am insista că a fi conștient este o proprietate intrinsecă a stărilor mentale numai dacă am fi convinși că îi lipsește o structură structurată și, prin urmare, este exclusă din explicație" (1993b, p. 157). Deși Rosenthal recunoaște că există ceva intuitiv atractiv în a considera conștiința intranzitivă ca o proprietate intrinsecă, el consideră totuși că această abordare trebuie evitată dacă se dorește conceperea unei explicații non-triviale și informative, adică o teorie care caută să explice stările mentale conștiente apelând la stările mentale inconștiente și stările mentale non-conștiente apelând la stările non-mentale (Rosenthal, 1993b, p. 165; 1997, p. 735).

În opinia noastră, însă, este o greșeală să susținem că analiza ulterioară se încheie odată ce *explicandumul este considerat* intrinsec și ireductibil. O bună demonstrație a acestui fapt se găsește tocmai în analizele extrem de informative ale diferitelor aspecte ale conștiinței furnizate de fenomenologi (vezi, de exemplu, analiza conștiinței temporale din capitolul 4). Și cum rămâne cu problema naturalizării? Se compromite explicația pe un singur nivel a conștiinței cu o formă de dualism supranatural? Deloc . Se poate apăra noțiunea de conștiință de sine prereflexivă, rămânând în același timp neutru în ceea ce privește problema naturalizării. Mai precis , dacă se respinge explicația relațională a conștiinței , nimic nu exclude posibilitatea ca apariția conștiinței să necesite un substrat neuronal indispensabil. În consecință, trebuie evitată confuzia a două probleme distincte: una se referă la relația dintre nivelurile neuronal și mental , cealaltă la relația dintre diferite procese mentale. Explicația pe un singur nivel nu abordează problema relației de jos în sus care leagă procesele cerebrale de conștiință; pur și simplu neagă faptul că o stare mentală devine conștientă atunci când este luată ca obiect de către o stare mentală relevantă de ordin superior. Dintr-o perspectivă naturalistă, s-ar putea chiar argumenta că explicația pe un singur nivel este mai simplă și mai parcimonioasă decât relația descrisă de teoria de nivel superior și că se potrivește mai bine cu opinia larg răspândită în știința cognitivă conform căreia conștiința constă în atingerea unui anumit prag al activității

neuronale.

Fenomenologii, așa cum am văzut, susțin că autoconștiința prereflexivă nu este obiectivantă, adică nu ar trebui înțeleasă ca o formă de conștiință obiectivă și, prin urmare, nu rezultă din nicio formă de intenționalitate auto-dirijată. Este adevărat, însă, că plauzibilitatea acestei teze depinde în mare măsură de ceea ce înțelegem prin cuvântul „obiect" (vezi Cassam, 1997, p. 5). Pentru a înțelege punctul de vedere fenomenologic, este crucial să nu confundăm problemele de natură ontologică cu problemele de natură fenomenologică. Teza nu este că obiectul experienței trebuie să fie întotdeauna ontologic distinct de subiectul experienței, ca și cum ar trebui să fie în mod necesar două entități diferite, în acest caz subiect și obiect. Mai degrabă , teza este pur și simplu că experiența însăși nu este - *experimentată* prereflexiv ca obiect. Așa cum o înțelegem noi, pentru ca ceva să fie un obiect, acest ceva trebuie *să apară* conștient într-un mod specific. Mai precis, pentru ca x *să* fie considerat un obiect, *x* trebuie să apară ca ceva care transcende conștiința subiectivă care îl ia ca obiect. Adică, trebuie să apară ca ceva care se opune, sau se opune, experienței subiective (vezi termenul german *Gegenstand).* În acest context, se neagă faptul că experiența este dată *pre-reflexiv* ca obiect. Într-adevăr, în timp ce în reflecție ne confruntăm cu o situație care implică două experiențe , în care una, cea asupra căreia se reflectă, poate apărea ca obiectul celeilalte (cele asupra căreia se reflectă), la nivel pre-reflexiv avem de-a face doar cu o singură experiență, iar o singură experiență nu poate apărea ca un obiect în sine, nu poate fi experimentată ca transcendându-se pe sine, nu poate sta în opoziție cu ea însăși, în modul necesar.

Un alt argument, deja întâlnit la mai mulți filosofi germani post-kantieni și care a servit la explicarea motivului pentru care o experiență nu poate fi prereflexiv un obiect, dacă experiența în cauză trebuie considerată experiența *mea* , a fost reiterat mai recent de Shoemaker, care a susținut că este imposibil să explici autoreferența la persoana întâi printr-un proces eficient de identificare a obiectului. Pentru a identifica ceva ca fiind sine, trebuie evident să susții că ceva este adevărat despre acel lucru, ceva ce știm deja că este adevărat despre sine. Această cunoaștere de sine poate fi întemeiată în unele cazuri pe o identificare ulterioară, dar a presupune că *fiecare* fărâmă de cunoaștere de sine se bazează pe autoidentificare duce la un regres infinit (Shoemaker, 1968, p. 561). Acest lucru se aplică și autoidentificării realizate prin introspecție. Adică, nu are sens să argumentăm că introspecția se distinge prin faptul că obiectul său are proprietatea de a se identifica imediat cu mine însumi și că nu este posibil

ca niciun alt sine să posede proprietatea de a fi obiectul privat și exclusiv tocmai al introspecției mele. Această explicație nu funcționează, deoarece nu aș putea identifica un sine introspectat ca fiind eu însumi decât dacă aș ști că, de fapt, eu sunt cel care efectuează introspecția și decât dacă această cunoaștere s-ar baza pe identificare, sub sancțiunea unui regres infinit (Shoemaker, 1968, pp. 562-563).

Într-adevăr, susținând pe deplin teza lui Shoemaker, fectomenologul susține că acest tip de contact intim și direct, care îmi spune că eu însumi sunt cel care mă introspectez sau, mai general, că eu însumi sunt cel care experimentez, este asigurat tocmai de conștiința de sine prereflexivă implicită în experiență.

Vedere oarbă

Teoreticienii de nivel superior indică adesea cazul viziunii oarbe ca dovadă pentru teoria lor. Prin urmare, va fi util să luăm în considerare viziunea oarbă pentru a vedea dacă aceasta constituie o obiecție la ideea de conștiință de sine prereflexivă și dacă într-adevăr susține teoria reprezentațională de nivel superior.

Vederea oarbă este o formă de orbire cauzată nu de deteriorarea ochilor, ci a cortexului vizual primar (VI). De exemplu, așa cum au arătat Weiskrantz și colegii săi (1974), deteriorarea zonei 17, care primește proiecții din partea dorsală a nucleului geniculat lateral, cu deteriorare minimă a țesutului cortical posterior înconjurător, poate provoca vedere oarbă. De obicei, doar o parte a câmpului vizual este oarbă (zonele oarbe sunt numite „scotoame" și acest lucru trebuie luat în considerare în experimente (vezi caseta de la pagina 92). Pentru a simplifica, să - presupunem că un pacient este complet orb. Ochii unui pacient cu vedere oarbă transmit informații vizuale către creierul său, dar acesta nu va avea nicio percepție vizuală conștientă din cauza leziunilor cerebrale. Informațiile transmise de ochi, însă , sunt încă înregistrate și procesate în alte părți ale creierului. De exemplu, se emite ipoteza că calea de la retină la mezencefal, care este diferită de calea prin VI, este o a doua cale pentru informațiile vizuale.

Din păcate, însă, informațiile care trec prin această a doua cale nu permit pacientului să aibă o experiență conștientă a vederii. Lucrul curios și singular legat de vederea oarbă este că pacientul poate totuși identifica și localiza stimuli vizuali dacă i se cere acest lucru. Când se confruntă cu -

stimuli vizuali, pacientul va spune că nu îi poate vedea, evident pentru că este orb. Dar dacă i se cere să ghicească locația stimulilor sau natura lor (formă, poziție etc.), rata sa de răspuns corect este mai mare de 50%. Astfel, pacientul relatează că este orb și nu poate vedea nimic, dar testul comportamental indică faptul că există anumite informații vizuale care îi informează experiența non-vizuală.

Persoanele cu vedere oarbă pot, de asemenea, să întindă mâna și să apuce obiecte aflate în câmpul lor oarbă cu o precizie care se apropie de 80% din cea normală. Pot chiar să prindă o minge aruncată spre ele, totul fără să fie conștiente (vezi Weiskrantz, 1997). Se spune că percep stimulii vizuali inconștient (Marcel, 1998; Weiskrantz, 1986). Studii recente au arătat că abilitățile lor inconștiente de discriminare vizuală, în ciuda vederii lor oarbe, se aplică nu numai la discriminări relativ simple ale obiectelor, ci și la stimuli emoționali importanți (Hamm et al., 2003).

Importanța vederii oarbe pentru teoriile de nivel superior constă în faptul că pacientul afectat se află într-o stare mentală inconștientă în raport cu stimulul pe care nu îl poate vedea în mod conștient. Întrebarea este, așadar: ce diferențiază această stare mentală de o stare mentală conștientă ? Se poate presupune că teoreticienii de nivel superior spun că
10 Starea mentală inconștientă de vedere oarbă este aceeași stare mentală pe care o are o persoană cu vedere normală, cu excepția faptului că
11 că, în acest ultim caz, subiectul a devenit conștient de ea printr-o percepție de nivel superior (HOP) sau printr-un gând de nivel superior (HOT). Starea senzorială inconștientă este intenționată, în sensul că este îndreptată către un anumit obiect, stimulul prezent. Rosenthal (1993c) - susține chiar că stările mentale inconștiente au proprietăți calitative care le fac diferite tipuri de stări - de exemplu, o stare perceptivă mai degrabă decât o stare de credință, sau poate o stare vizuală mai degrabă decât o stare auditivă - și că, dacă sunt făcute conștiente, proprietățile calitative sunt cele care le conferă efectul tipic care le face să aibă *{ce este asemănarea?}, {*

Pentru teoriile de nivel superior, nu există nimic intrinsec unei stări mentale care să o facă conștientă mai degrabă decât inconștientă. Mai degrabă, altceva decât starea mentală însăși trebuie să fie responsabil pentru faptul că aceasta devine conștientă. Pentru Rosenthal, așa cum am văzut, acesta este rolul gândirii de nivel superior, HOT. Desigur, problema aici este că, dacă starea mentală sau senzorială în cauză este mai mult sau mai puțin aceeași în ambele cazuri, nu este clar de ce subiectul cu vedere oarbă nu poate pur și simplu să îndrepte un gând de nivel superior către

aceasta și să o facă conștientă. Este curios și ar trebui să li se pară așa teoreticienilor gândirii de nivel superior faptul că subiectul cu vedere oarbă, care este cu siguranță capabil de gândire de nivel superior, continuă să se plângă că nu poate vedea stimulul. Într-adevăr, s-ar putea argumenta că această plângere este ea însăși un gând de ordin superior despre starea senzorială inconștientă, totuși acest gând nu face ca acea stare senzorială să fie conștientă. Ne-am putea imagina că, după ce am citit despre teoria vederii oarbe în cea mai recentă publicație Braille, subiectul cu vedere oarbă ar spune: „Știu că am această stare senzorială inconștientă, dar, indiferent cât de mult mă gândesc la ea, nu par să fiu capabil să o fac conștientă." Așadar, adevărata întrebare este: ce împiedică accesul la nivel superior la starea senzorială inconștientă?

Experimente asupra vederii oarbe

Weiskrantz și colegii săi (1974) au testat un bărbat în vârstă de 34 de ani, DB, care a început să sufere de dureri de cap la vârsta de 14 ani. Durerile de cap au fost precedate de vederea unui fascicul de lumină strălucitor, de formă ovală, pe care îl putea vedea doar în anumite zone ale câmpului său vizual. La vârsta de 26 de ani, testele au arătat că avea o malformație în lobul occipital drept. Malformația a fost îndepărtată împreună cu o porțiune a cortexului vizual. Aceasta a cauzat orbire parțială, rămânând doar un mic câmp vizual în periferia superioară. După operație, durerile de cap au încetat .

Rezultatele testului nu i-au fost dezvăluite lui DB în timpul experimentului.

- Primul experiment a testat dacă DB putea percepe poziția unui stimul vizual în raport cu unghiul său mort. I s-a spus că un fascicul de lumină urma să fie proiectat în unghiul său mort. La o comandă verbală, i s-a cerut să-și miște ochii, dar nu și capul, în direcția din care credea că vine lumina.
- Al doilea experiment a implicat și identificarea poziției stimulului vizual. De data aceasta, lui DB i s-a cerut să indice cu mâna direcția în care credea că se află fasciculul luminos, de-a lungul axei orizontale. Ochii și capul său au trebuit să rămână nemișcate pe tot parcursul experimentului.
- Al treilea experiment a implicat identificarea imaginilor pe un ecran. Imaginile au variat în dimensiune, contrast, durată și tip. Fiecare test a constat în 30 de încercări, 15 cu o pereche de stimuli și 15 cu cealaltă pereche. În fiecare test s-a folosit o ordine aleatorie diferită a proiecțiilor. DB a fost rugat să distingă liniile verticale de cele orizontale, liniile diagonale de cele verticale și literele X și O. I s-a cerut să ghicească sau să raporteze ce crede că a văzut pe ecran.
- În cel de-al patrulea experiment, sarcina a constat în distingerea imaginilor care conțin rețele de difracție de cele fără. Testul a fost

efectuat și pe câmpul vizual intact al DB, ca martor.
- În experimentul final, DB a fost supus la cinci teste a câte 30 de încercări fiecare. I s-a cerut să ghicească culoarea luminii proiectate în fiecare dintre teste. Nivelurile de luminozitate ale stimulului au fost variate pe parcursul celor 30 de încercări.

Rezultate

DB a reușit să localizeze stimulul în planul frontal și să diferențieze - orientarea liniilor și cel puțin a câtorva forme în câmpul său vizual deteriorat. Stimuli mai mari sau timpi de expunere mai lungi au dat rezultate mai bune în câmpul vizual pentru orb. Precizia unora dintre experimentatori a fost admirabilă. DB a obținut un scor mult peste 50% la fiecare test, excluzând posibilitatea întâmplării. Reacția pacientului, când i s-au comunicat rezultatele testului, a fost una de uimire. El a declarat că a fost surprins și a vrut să sublinieze că doar „ghicise". A spus că nu a văzut absolut nimic, dar că uneori avea „sentimentul" că un anumit stimul era acolo. A fost foarte precis în experiment când i s-a cerut să indice spre stimul, deși nu atât de precis când i s-a cerut să-și miște ochii în direcția luminii. A putut distinge liniile verticale de cele orizontale, literele X și O. A putut distinge între grilele de bare verticale și un câmp omogen , atunci când liniile erau late. Cu toate acestea, nu au existat suficiente dovezi pentru a demonstra capacitatea de a distinge roșul de verde.

Trebuie să existe ceva în afară de HOT care să o distingă de o stare senzorială conștientă?

Să ne întrebăm acum dacă experiența subiectului orb creează dificultăți similare explicației fenomenologice a conștiinței de sine prereflexive. În primul rând, rețineți că această teorie nu a fost concepută ca o explicație cauzală a ceea ce face ca o stare mentală să fie conștientă. Conform acestei teorii , stările mentale nu așteaptă să devină conștiente, necesitând simpla adăugare a conștiinței de sine reflexive; mai degrabă, este o descriere a unui aspect constitutiv al unei stări mentale conștiente. Dacă o stare mentală este conștientă, va implica conștiință de sine prereflexivă. Deci, ceea ce se susține nu este deloc că, dacă adăugăm pur și simplu conștiință de sine prereflexivă, o stare mentală devine conștientă .

3. Rosenthal (1997, p. 737) susține că stările mentale ar trebui considerate - conștiente numai dacă suntem conștienți de ele într-un mod adecvat de imediat, adică direct sau non-inferențial. Altfel, un proces mental conștient s-ar califica drept conștient pur și simplu pentru că s-ar deduce că ar trebui să-l avem. Dacă aceasta este o mișcare admisibilă, una pe deplin justificată de teoria HOT, este o întrebare pe care o lăsăm teoreticienilor HOT și HOP.

Dacă intri într-o stare mentală inconștientă, aceasta din urmă va deveni brusc conștientă.

În al doilea rând, trebuie să ne întrebăm ce înțelegem exact prin percepție inconștientă, stare senzorială inconștientă sau stare mentală inconștientă atunci când acești termeni sunt folosiți pentru a descrie vederea oarbă. Acest lucru ar putea surprinde atât fenomenologi, cât și nefenomenologi , dar adevărul este că, în acest punct, primii sunt favorizați de neuroștiința vederii oarbe. La urma urmei, cea mai rezonabilă explicație pentru lipsa de experiență vizuală a subiectului cu vedere oarbă se află la nivel neuronal, mai degrabă decât la nivelul gândirii de ordin superior. În cazul vederii oarbe, subiectul are leziuni cerebrale într-o zonă care este cumva esențială pentru producerea conștientizării vizuale, chiar dacă alte zone ale creierului continuă să funcționeze, procesând informații vizuale, ceea ce condiționează în continuare comportamentul motor și gândirea subiectului. Ne confruntăm cu un tip de percepție inconștientă care nu este legată de cea întâlnită și în efectele de amorsare subliminală.[14] [15] [16] [17] [18] [19] [20]Informațiile despre lume sunt procesate de creier, dar într-un mod care nu dă naștere unei experiențe conștiente. De fapt, nici măcar nu este necesar să facem apel la cazurile destul de rare de vedere oarbă și la studiile experimentale ale efectelor de amorsare mascate, deoarece aceste tipuri de procese apar continuu în experiența noastră de zi cu zi. Multe aspecte ale

14Efectele de amorsare subliminală se referă la stimulii prezentați în
15pentru a nu atinge pragul conștiinței. Stimulii vizuali prezentați pentru o perioadă foarte scurtă de timp și îndepărtați foarte repede nu sunt înregistrați ca fiind
16„în mod conștient", dar poate avea în egală măsură un efect asupra comportamentului ulterior
17subiectului. Un experiment binecunoscut pe domeniul auditiv este cunoscut sub numele de
18numele experimentului cu două canale. Subiecților care poartă căști li se atribuie
19li s-au prezentat două fluxuri simultane de informații, unul în urechea stângă și unul în urechea dreaptă. Apoi li s-a cerut să asculte doar unul și să copieze
20adică să repete cu voce tare ceea ce aud în urechea pe care au ales-o. Această situație necesită atât de multă atenție încât subiecții rămân aparent inconștienți de ceea ce li se comunică în cealaltă ureche. Prin urmare, ei nu sunt capabili să identifice, să raporteze sau să-și amintească nimic din ceea ce li se comunică în cealaltă ureche. Cu toate acestea, există dovezi ample că, chiar și în absența conștientizării stimulilor cărora nu le-a fost acordată atenție , *semnificația lor* poate influența ascultătorul și chiar interpretarea mesajelor *asupra cărora se concentrează.* De exemplu, în ceea ce poate părea un experiment barbar, anumite cuvinte asociate anterior cu descărcări electrice au continuat să producă modificări în răspunsul galvanic al pielii atunci când erau redate în urechea asupra căreia nu se concentra cineva. Acest lucru s-a întâmplat chiar și cu cuvinte care aveau o relație *semantică* cu cuvintele condiționate (Velmans, 2000, p. 199; vezi și Marcel, 1983, pentru câteva experimente clasice).

controlului motor sunt rezultatul acestei procesări inconștiente a informațiilor despre lume. Când reușesc să apuc un pahar, informațiile vizuale care controlează forma pe care o ia mâna mea sunt procesate inconștient (vezi Jeannerod, 1997). Acesta este cu siguranță un caz de percepție vizuală inconștientă. Ar trebui să o numim o stare mentală inconștientă ? Poate că, în acest caz, este și mai evident că vorbim despre procese neuronale care nu sunt organizate în așa fel încât să genereze control motor conștient. Pur și simplu nu sunt conștient de informațiile vizuale care determină acțiunea mea de apucare și nici nu pot face acest proces transparent gândindu-mă la ele, adică direcționând un gând de ordin superior către ele. Cel mult, pot deveni conștient de acest lucru - observându-mi comportamentul, felul în care este aranjată mâna mea și, astfel, pot ajunge să înțeleg că este ghidat de informații vizuale care sunt procesate inconștient . Însă adevărata mea cunoaștere a acestui fapt poate fi dobândită doar prin explicații și experimente științifice la persoana a treia. Și dacă aceste explicații generează într-adevăr gânduri de nivel superior, ele nu o fac într-un mod care să-mi permită apoi să *experimentez* procesele neuronale ca stări mentale conștiente.

Într-adevăr, în cazul stărilor mentale conștiente, nu trebuie să caut o stare mentală la care să mă gândesc. Ca să spunem așa, sunt deja în locul potrivit. A fi conștient de sine prereflexiv în legătură cu experiența mea, de exemplu, în legătură cu faptul că sunt pe cale să beau luând un pahar, nu este o proprietate calitativă care se poate schimba de la un tip de experiență la altul: este trăsătura structurală comună a oricărei stări conștiente. Deși este adevărat că diferite tipuri de stări conștiente au proprietăți calitative diferite care pot depinde de diferențele lor de modalitate și conținut intențional, tocmai caracteristica conștiinței de sine prereflexive este de a permite ca aceste diferențe de proprietăți calitative să fie exprimate în senzații calitative, cum ar fi „efectul pe care îl are” *asupra mea* să văd, să aud, să-mi amintesc, să judec etc. aspecte ale lucrurilor precum forma, culoarea, un eveniment etc.

CONȘTIINȚĂ DE SINE ȘI REFLECȚIE

Spre deosebire de conștiința de sine prereflexivă, care oferă un simț implicit al sinelui la nivelul experienței (vom reveni la noțiunea de sine în Capitolul 10), conștiința de sine reflexivă este o conștientizare explicită, conceptuală și obiectivantă care ia conștiința de nivel inferior ca punct

central al atenției sale. Sunt capabil în orice moment să mă concentrez direct asupra experienței cognitive în sine, transformând-o în obiectul considerației mele . În timp ce conștiința de sine prereflexivă este o - dimensiune intrinsecă, non-relațională a experienței, reflecția este o formă complexă de conștiință de sine care operează printr-o dualitate de momente și implică un fel de auto-divizare. Dă naștere unui fel de pluralizare internă și face ca viața subiectivă să fie tematică, într-un mod care implică o diviziune internă și o distanțare de sine (vezi Asemissen, 1958/1959, p. 262).

În reflecție, putem distinge între experiența reflexivă și experiența reflectată, unde prima o ia pe cea de-a doua ca obiect. Experiența reflectată este deja conștientă de sine înainte de reflecție și, așa cum am văzut, această conștiință de sine anterioară este non-reflexivă și non-pozițională, adică non-observațională; adică nu are o structură reflexivă și nu postulează ca obiect ceea ce este conștientă . După cum a scris Sartre: „Aici, nu există nicio referință la infinit, deoarece o conștiință nu are nevoie de o conștiință reflexivă pentru a fi conștientă de ea însăși. Pur și simplu nu se postulează ca obiect al său" (1957, p. 63).

Urmându-l pe Sartre, putem spune că conștiința are două moduri posibile de existență, prereflexivul și reflexivul. Primul se bucură de prioritate, deoarece poate exista independent de cel de-al doilea, în timp ce conștiința de sine reflexivă presupune întotdeauna conștiința de sine prereflexivă. În cuvintele lui Sartre, „reflecția nu are, așadar, niciun privilegiu asupra conștiinței reflexive : nu reflecția este cea care o dezvăluie sieși pe aceasta din urmă. Dimpotrivă , conștiința nereflexivă este cea care face posibilă reflecția " (1943, p. 19).

Clarificare

Sartre scrie uneori că suntem conștienți în mod prereflexiv *de* experiența noastră și că există o conștiință de sine prereflexivă *(* în franceză, termenul pentru conștiință de sine, *conscience de soi* , înseamnă literalmente - conștiință de sine). Astfel, el pare să sugereze că și conștiința de sine prereflexivă are un obiect. Dar, așa cum subliniază explicit, doar necesitatea sintaxei ne obligă să folosim aceste expresii. El recunoaște cu ușurință că utilizarea lui „de" (sau „¿e") este un dezavantaj, deoarece pare să implice faptul că conștiința de sine este pur și simplu un subtip de conștiință obiectivă, ca și cum modul în care suntem conștienți de noi înșine ar fi comparabil ca structură cu modul în care suntem conștienți de mere sau nori

. *Nu putem* evita „ *de* ”; dar, pentru a arăta că îl folosim doar pentru a satisface cerințele gramaticii, Sartre îl pune între paranteze și vorbește adesea despre *„conștiință (de) soi”* și o *„conștiință (de) plaisir”* etc. (Sartre, 1943, p. 20). Prin urmare, Sartre evită de bunăvoie orice expresie care ar putea sugera în mod înșelător că, pentru a avea stări mentale conștiente, trebuie să fim conștienți de ele ca obiecte.

Această diferențiere preliminară între reflexiv și prereflexiv nu explică suficient reflecția: avem nevoie de o examinare mai detaliată a relației specifice dintre conștiința de sine reflexivă și cea prereflexivă. Relevanța metodologică a acestei probleme este evidentă: în ce măsură reflecția ne permite să discernem structurile experienței trăite? Metoda fenomenologică depinde de reflecție, așa cum am văzut în capitolul anterior. Dacă, de exemplu, reflecția distorsionează experiența prereflexivă de nivel de bază, atunci ar trebui să luăm acest lucru în - considerare . Aceasta este o problemă importantă atât pentru fenomenologi , cât și pentru specialiștii în științe cognitive și se referă la utilizarea metodelor fenomenologice (reflexive) pentru a realiza o descriere veridică a experienței.[21]

Husserl și fenomenologii cred că experiențele noastre sunt tacit conștiente de sine, dar că suntem și capabili să reflectăm asupra lor: putem face acest lucru și, prin urmare, să le aducem în atenția noastră , doar pentru că suntem conștienți pre-reflexiv de ele. Această teză poate fi susținută prin examinarea structurii intenționale particulare a acestui proces. Conștiința de sine reflexivă este adesea înțeleasă ca o formă tematică, articulată și intensificată a conștiinței de sine și este activată astfel încât să ne putem concentra asupra experienței intenționale primare. După cum subliniază Husserl, este în natura reflecției să fie capabilă să înțeleagă ceva ce era deja experimentat înainte de actul de a-l înțelege. Reflecția se caracterizează prin dezvăluirea, și nu prin producerea , temei sale:

> Când spun „eu”, mă surprind într-un simplu act de reflecție. Dar această experiență a sinelui *[Selbsterfahrung]* , ca orice experiență *[Er-fahrung]* și mai ales ca orice percepție, mă îndreaptă doar spre ceva ce era

21 Pentru o discuție excelentă a acestui subiect dintr-o perspectivă empirică, vezi Schooler și Schreiber, 2004.

> deja acolo pentru mine, care era deja conștient, dar nu era experimentat tematic, nu era observat. (Husserl, 1929-1935, pp. 492-493)

Experiența către care ne îndreptăm atenția în timpul reflecției devine accentuată *{herausgehoben};* reflecția, așa cum susține Husserl, dezvăluie, deslușì, explică și articulează toate acele componente și structuri care sunt implicit conținute în experiența trăită (Husserl, 1893–1917, p. 129; 1918–1926, p. 304; 1906–1907, p. 244; vezi și, de exemplu, diversele analize oferite în capitolele 4 și 6 ale *acestei cărți).* Reflecția nu dezvăluie o unitate liberă, fără formă sau nestructurată a experienței trăite, ci mai degrabă o structură morfologică și o diferențiere internă accesibile articulării conceptuale. Desigur, îndreptându-ne atenția către ceva, accentuându-l sau articulându-l, schimbăm modul în care apare ceva. Acest lucru este valabil și când vine vorba de reflecție. Reflecția nu copiază sau repetă pur și simplu experiența originală, ci o transformă. Această transformare, însă, nu introduce neapărat elemente sau aspecte care nu sunt deja prezente în experiența fundamentală, chiar dacă schimbă modul în care apar aceste aspecte. Articularea reflexivă nu este neapărat impusă din exterior, adică nu este neapărat străină experienței în cauză. După cum spune Husserl, inițial ne confruntăm cu o experiență mută , căreia trebuie, prin urmare, să i se permită să-și articuleze sensul prin reflecție (Husserl, 1950, p. 123). Articularea necesită o interpretare, dobândită prin practică, care este modelată prin metoda fenomenologică (vezi capitolul 2).

Heidegger folosește argumente similare. Și el insistă asupra faptului că experiența noastră trăită este impregnată de sens, că are o articulație internă și este rațională și că posedă - în mod semnificativ - o înțelegere de sine spontană și imediată, motiv pentru care poate fi interpretată în cele din urmă prin ea însăși și în termeni de ea însăși. Cercetarea fenomenologică se bazează pe familiaritatea pe care dimensiunea experiențială o are deja cu ea însăși; trebuie să descinde din dimensiunea autoreferențială implicită și prereflexivă, din grija de sine continuă care este o parte integrantă a fluxului conștiinței în sine. O adevărată descriere fenomenologică nu implică încălcarea experienței sau încercarea de a impune dimensiunii experiențiale o sistematicitate străină acesteia, ci mai degrabă este înrădăcinată în și motivată de viața experiențială însăși (Heidegger, 1919-1923, p. 59; 1922, p. 128).

Cum ar trebui să evaluăm însușirea reflexivă a conștiinței trăite? Poate reflecția să ne facă accesibilă dimensiunea prereflexivă sau o

distorsionează radical? Este modificarea reflexivă un supliment necesar sau implică o pierdere inevitabilă? Pe de o parte, există cei care susțin că reflecția doar copiază sau reflectă fidel experiența prereflexivă; pe de altă parte, există cei care cred că distorsionează experiența trăită . O a treia modalitate este de a recunoaște că reflecția implică atât câștig, cât și pierdere. Pentru Husserl, Sartre și Merleau-Ponty, reflecția este guvernată de ceea ce este experimentat prereflexiv, răspunde la faptele experienței și nu este constitutiv autosuficientă. În același timp, însă, ei recunosc că reflecția, ca experiență tematică a sinelui, nu reproduce pur și simplu experiențele trăite fără a le altera și că acesta este ceea ce face ca reflecția să fie semnificativă din punct de vedere cognitiv. Aceasta nu înseamnă că fenomenologii susțin că se poate avea întotdeauna încredere în reflecție. Dimpotrivă , teza lor este pur și simplu că nu trebuie neapărat să se aibă încredere în reflecție.

O altă modalitate de a argumenta acest lucru este de a spune că relația dintre reflecție și experiența pre-reflexivă asupra căreia se reflectă implică un proces interpretativ bidirecțional . Întrucât experiența asupra căreia reflectăm implică deja o conștientizare de sine pre-reflexivă, ea are resursele necesare pentru a confirma sau infirma interpretarea reflexivă a acesteia. O înțelegere greșită a experienței poate fi corectată atât prin - experiențe ulterioare, cât și prin reflecție reînnoită. Din această perspectivă , nimic nu este garantat sau ușor prin reflecție. Mai mult, în măsura în care reflecția fenomenologică poate fi contrabalansată de rapoarte intersubiective și investigații empirice, există o varietate de tehnici care pot ajuta la confirmarea sau infirmarea anumitor descoperiri ale reflecției, inclusiv convergențele, sau lipsa acestora, între rapoartele subiective și - măsurile comportamentale și fiziologice (vezi, de exemplu, Schooler & Schreiber, 2004, pp. 22 și următoarele, care prezintă date din studii privind imaginile gândirii libere și sarcinile de conștientizare hedonică).

De exemplu, putem observa că autoconștiința reflexivă implică o formă de *autodiviziune* sau autofragmentare pe care nu o întâlnim la nivelul conștiinței prereflexive. Această observație are cel *puțin* trei implicații semnificative, de la cele ontologice la cele metodologice și normative:

- Dacă reflecția implică o divizare a sinelui *(fisiuni de sine),* rămâne - esențial să explicăm cum o astfel de fractură a conștiinței de sine poate apărea din ceea ce se presupune a fi unitatea conștiinței de sine prereflexive. După cum ne amintește în mod emoționant Sartre, problema nu este de a găsi exemple de conștiință de sine prereflexivă, deoarece

acestea sunt peste tot, ci de a înțelege cum se trece de la această formă de conștiință de sine, care constituie ființa conștiinței, la cunoașterea de sine reflexivă, care se bazează pe prima (Sartre, 1967). Prin urmare, o explicație care concepe conștiința de sine prereflexivă în așa fel încât trecerea de la aceasta la conștiința de sine reflexivă să devină de neînțeles nu poate funcționa. Sartre nu încerca în niciun fel să nege diferența dintre conștiința de sine reflexivă și cea prereflexivă și, cu toate acestea, a insistat că cele două moduri de conștiință de sine trebuie să împărtășească o anumită afinitate, o anumită similaritate structurală. Altfel, ar fi imposibil de explicat cum poate experiența prereflexivă să dea naștere reflecției . O caracteristică semnificativă a experienței noastre trăite este aceea că ne permite să ne implicăm în însușirea reflexivă, iar o teorie a conștiinței de sine care poate explica *doar* conștiința de sine pre-reflexivă nu este cu mult mai bună decât una care poate explica doar conștiința de sine reflexivă. Pentru a reformulă altfel lucrurile, nu este întâmplător că vorbim despre - conștiință de sine pre-reflexivă *:* însăși alegerea cuvintelor indică faptul că există o legătură între ele. Motivul precis pentru care reflecția rămâne o posibilitate permanentă este că conștiința de sine pre-reflexivă implică deja articularea *temporală* și structuri interne nediferențiate (Sartre, 1943, p. 169). Prin urmare, majoritatea fenomenologilor (Michel Henry este o excepție notabilă) ar argumenta că conștiința de sine pre-reflexivă trebuie concepută nu ca o identitate de sine nestatică, ci ca o autodiferențiere dinamică și temporală. Vom reveni la subiectul temporalității în capitolul următor.

Dacă reflecția este caracterizată de un fel de autofragmentare , va exista întotdeauna o zonă netematică în viața subiectului . Fiecare reflecție va conține un moment de naivitate, deoarece este împiedicată să se înțeleagă pe sine (Husserl, 1925, p. 116). Viața experienței se poate tematiza și se poate revela, dar nu o poate face niciodată exhaustiv și complet. Această intuiție a fost reiterată de Merleau-Ponty, când a scris că existența noastră temporală este atât o condiție, cât și un obstacol în calea înțelegerii noastre de sine. Temporalitatea conține o fractură internă care ne permite să ne întoarcem la experiențele noastre trecute pentru a le investiga reflexiv; și totuși, aceeași fractură ne împiedică să coincidem pe deplin cu noi înșine. Va exista întotdeauna o diferență între ceea ce este experimentat și ceea ce este înțeles (Merleau -Ponty, 1962, pp. 444-445). Astfel, atât Husserl, cât și Merleau-Ponty pun la îndoială puterea absolută a reflecției.

- Reflecția este o condiție a deliberării autocritice. Dacă trebuie să

supunem diversele credințe și dorințe pe care le avem unei reflecții critice și normative, simpla experimentare directă a acestor stări nu este suficientă; adică, a fi conștienți imediat și implicit de ele nu este suficient. Dimpotrivă, atunci când reflectăm, ne retragem din activitatea mentală în desfășurare și, așa cum a observat recent Richard Moran, acest retragere este o metaforă pentru distanțare și separare, dar și pentru observare și comparație. Această distanțare reflexivă este ceea ce ne permite să ne plasăm într-o relație critică cu stările noastre mentale și să le punem sub semnul întrebării: în cele din urmă, ne obligă să acționăm pe baza unor motive (Moran, 2001, pp. 142-143) .

CONCLUZIE: *PRO DOMO NOSTRA*

În final, hai să ne întoarcem la mașină și să vedem dacă putem înțelege cum am ajuns aici:

> Dacă ați condus vreodată o perioadă foarte lungă de timp fără să opriți, ați experimentat o stare curioasă de automatism care poate apărea în astfel de circumstanțe. Deodată, „vă treziți", ca să spunem așa, și realizați că ați condus perioade lungi de timp fără să fiți conștient de ceea ce faceți și, într-adevăr, fără...

6. În paragrafele anterioare am discutat despre conștiința de sine prereflexivă și am pus-o în contrast cu tipul de conștiință de sine care vine prin reflecție . Un factor care poate crea o oarecare confuzie este prezența în dezbaterea actuală a unui alt set de termeni, și anume conceptele de reflexivitate și conștiință de sine reflexivă . Într-un articol recent, de exemplu, Van Gulick scrie că un anumit grad de intenționalitate reflexivă pare a fi inevitabil necesar prin prezența conștiinței fenomenale și că unitatea lumii și a sinelui depind una de cealaltă , motiv pentru care ambele unități trebuie să implice un grad semnificativ de intenționalitate reflexivă de nivel superior și de autoînțelegere (2006, pp. 28-30). Dar sunt reflecția și reflexivitatea același lucru? Din câte putem judeca, în timp ce termenul „reflecție" este folosit în esență în același mod de majoritatea autorilor, termenul „reflexivitate" este deschis neînțelegerilor și este, de fapt, folosit de unii pentru a desemna fenomene complet diferite. Unii folosesc cei doi termeni sinonim, alții folosesc termenul „reflexivitate" – și acesta este evident lucrul care creează confuzie, mai ales că în germană reflecția se numește *Reflexion* – pentru a desemna tipul de conștiință de sine prereflexivă despre care discutăm. Este folosită în acest fel de Mohanty, care definește reflexivitatea ca fiind transparența prereflexivă a conștiinței și o distinge de reflecție , care este un act intențional de nivel superior (1972, pp. 159, 164, 168). Bănuim că și Frankfurt folosește termenul în acest fel în pasajul citat mai sus. În cartea sa recentă , *Ideea de sine,* Jerrod Seigel scrie că, în timp ce reflexivitatea se ocupă de ceva automat, involuntar, precum un reflex, reflecția este de obicei înțeleasă ca ceva intențional și voluntar, ceva capabil să stabilească o distanță între conștiință și conținutul său. Astfel, din această perspectivă, cei doi termeni indică două forme diferite de autoreferențialitate, una pasivă și cealaltă activă (2005, pp. 12-

13). Credem că această clarificare este utilă, dar în cele din urmă nu se poate ajunge la un consens pe această temă. Într-un fel, cel mult putem fi conștienți de existența acestei ambiguități.

> nu fi conștient de nimic. Ai condus mașina pe șosea, poate ai folosit frânele și ambreiajul și totuși ai făcut toate acestea fără să fii conștient de ceea ce făceai. (Armstrong, 1981, p. 12)

Exemplul șoferului lui Armstrong, care aparent conduce inconștient (Armstrong ar spune că șoferul percepe drumul inconștient) și uită cum a ajuns acasă, este adesea citat ca un caz similar cu vederea oarbă (vezi, de exemplu, Carruthers, 2005). Însă tipurile de experiență implicate sunt în mod clar diferite. Deși putem spune că vederea oarbă implică percepția inconștientă și afirmația justificată a subiectului că pur și simplu nu este conștient de stimulul vizual, acest lucru nu este valabil și pentru condusul spre casă . Când conduc, nu o fac inconștient, în ciuda lui Armstrong, Carruthers și a celorlalți. Dacă un prieten de-al meu care stă pe scaunul pasagerului mă întreabă dacă văd acea mașină virând în trafic, răspunsul meu probabil nu va fi: „Nu, îmi pare rău, nu văd nicio mașină și nu sunt sigur unde este drumul". Dacă aș răspunde așa, probabil că nici măcar nu aș avea permis de conducere.

În timp ce conducem spre casă, suntem în mod clar conștienți de trafic și, chiar dacă suntem pierduți în gânduri, nu ne-am rătăcit neapărat. Dacă da, de ce nu ne putem aminti cum am ajuns acasă? O explicație este apelul la faptul evident că, în anumite circumstanțe, este perfect posibil să fii conștient și totuși să uiți rapid ceea ce ai fost conștient (Wider, 1997, p. 167). Prin urmare, cazul conducerii poate fi explicat ca un caz de conștiință însoțit de o pierdere rapidă a memoriei. Dar cum rămâne cu conștiința de sine? Armstrong neagă că șoferul este conștient de sine. Dar, așa cum se argumentează în acest capitol, dacă șoferul este conștient, el sau ea este, de asemenea, prereflexiv conștient de sine. În timp ce conduc spre casă, știu ce fac și pot răspunde la întrebarea despre trafic. Dar de ce nu-mi amintesc detaliile călătoriei? Nu este vorba că îmi lipsește atenția ; este vorba că nu sunt atent. Mai degrabă, este un aspect esențial al acțiunii că, dacă suntem conștienți de ceea ce facem, conștientizarea noastră și ceea ce ne amintim sunt specificate la cel mai potrivit nivel pragmatic al relatării noastre. Vom vedea în capitolul despre corporalitate că, pentru unele aspecte ale acțiunilor noastre, nu suntem conștienți de detaliile perceptive și motorii implicate - de exemplu, forma pe care o iau mâinile mele când le mișc de pe volan pe schimbătorul de viteze. Pentru alte aspecte ale acțiunilor

noastre, însă, suntem în mod necesar conștienți de obiectele din mediu (mașini și drumuri, de exemplu) și minim conștienți de mișcarea noastră. Acest ultim tip de conștientizare, specificat la un nivel mult mai scăzut de descriere, este în mod necesar uitat și, cu cât este realizat mai repede, cu atât mai bine. Este o componentă naturală a comportamentului nostru motor activ și pasiv faptul că uităm rapid detaliile. Gândiți-vă ce s-ar întâmpla dacă nu am face-o. Atenția noastră ar putea fi atrasă înapoi către ceea ce am realizat anterior în timp ce conduceam; de exemplu, manevra dificilă de depășire a unui alt vehicul într-o curbă. După ce am realizat-o , nu vreau să retrag și să reconsider acțiunile mele în minutele următoare, pentru că trebuie să fiu atent la noua situație a traficului. Dacă aș procesa fiecare detaliu al acțiunilor mele de-a lungul drumului folosind memoria episodică, mintea mea ar fi plină de informații inutile care ar putea interfera cu activitatea de conducere în curs. Pentru a performa la - maximum, trebuie să mă concentrez asupra situației actuale. Fără îndoială, voi putea să vă spun că tocmai am condus de la birou până acasă (cel mai potrivit nivel pragmatic pentru acea acțiune), dar există motive întemeiate pentru care nu aș putea să vă spun detaliile (cum ar fi câte mașini am depășit) sau chiar să-mi amintesc că am condus pe același traseu. Acesta este un nivel de experiență conștientă, auto-conștientă, care însoțește acțiunile mele, dar pe care nu-l reține pentru a-l rememora mai târziu.

Ar fi o greșeală să credem că apărarea existenței unei forme primitive de conștiință de sine prereflexivă este tot ce există în investigația fenomenologică a conștiinței și a conștiinței de sine. Dimpotrivă, investigația fenomenologică a relației dintre conștiință și conștiință de sine este caracterizată de faptul că este o parte integrantă a și se situează în cadrul unei examinări simultane a unor teme conexe, cum ar fi natura - intenționalității, corporalitatea, acțiunea, sinele, temporalitatea, atenția, socialitatea și așa mai departe. Ca parte a analizei lor asupra structurii conștiinței, fenomenologii discută și (pentru a numi doar câteva): 1) dacă ar trebui să se aleagă între o explicație egologică sau non-egologică a conștiinței, adică dacă fiecare episod de experiență necesită un subiect care experimentează; 2) cum să înțelegem temporalitatea fluxului de conștiință; 3) dacă conștiința de sine prereflexivă este caracterizată de o diferențiere sau structură internă ; 4) în ce măsură conștiința de sine este întotdeauna întrupată sau încorporată ; 5) cum poate interacțiunea socială să schimbe structura conștiinței de sine; 6) dacă reflecția este capabilă să dezvăluie structura conștiinței prereflexive și dacă aceasta distorsionează în mod necesar tema acesteia; și 7) în ce măsură conștiința de sine, deși nu este ea

însăși o formă de conștiință obiectuală, presupune totuși o întâlnire intenționată cu lumea. Vom reveni asupra multora dintre aceste probleme în capitolele următoare.

LECTURI SUPLIMENTARE

BERMÙDEZ, JL, *Paradoxul conştiinţei de sine.* MIT Press, Cambridge, MA 1998.

DEPRAZ, N., *La conscience: Approches croisées des classiques aux cognitive sciences* . Armand Colin, Paris 2001.

EY, H., *Conştiinţa: Un studiu fenomenologic al conştiinţei şi al devenirii conştiente.* Indiana University Press, Bloomington, 1978.

FRANK, M. (curator), *Teorii ale conştiinţei de sine de la Fichte la Sartre.* Suhrkamp, Frankfurt pe Main 1991.

KRIEGEL, U., WILLIFORD, K. (cu autoreprezentativ), *Abordări ale conştiinţei prin autoreprezentare.* MIT Press, Cambridge, MA 2006.

SARTRE, J.-P., *L!'esseree il nulla.* Tr. ea. il Saggiatore, Milano 1997.

SARTRE, J.-P, „Conștiința de sine și cunoașterea de sine”. În LAWRENCE , N., O'CONNOR, D. (a curat), *Lecturi în fenomenologia existențială* . Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967, pp. 113-142.

THOMPSON, E. (autor), *Problema conştiinţei: Eseuri noi în filosofia fenomenologică a minţii.* University of Calgary Press, Cal gary, 2003 .

VELMANS, M., SCHNEIDER, S. (autor), *The Blackwell Companion to Consciousness.* Blackwell, Oxford 2007.

ZELAZO, PD, MOSCOVITCH, M., THOMPSON, E. (autor), *Manualul conştiinţei de la Cambridge* . Cambridge University Press, Cambridge 2007.

TEMPO

Gândește-te cum percepem lumea. În timpul activităților noastre zilnice, ne mișcăm prin ea fără să ne lovim de lucruri. De exemplu, văd o fată care mă atrage venind spre mine într-un hol îngust. Anticipez că va exista un moment în care va trebui să evităm coliziunea : amândoi se pare că suntem capabili să ne prezicem mișcările unul altuia și, de obicei, nu avem nicio problemă să trecem unul pe lângă celălalt fără să ne lovim. În același timp, cred că această persoană îmi este familiară . Unde am mai văzut-o? Da, desigur, îmi amintesc că era la ora de filosofie aseară, iar acum tocmai a trecut pe lângă mine, așa că mă opresc și mă întorc să o întreb: „Hei, nu erai la ora de filosofie aseară?" Fata înțelege ce spun, se oprește și răspunde : „De ce vrei să știi?" Încep să mă întreb unde va duce această conversație.

Aceste tipuri de întâlniri zilnice, și într-adevăr orice alt tip de activitate în care ne angajăm, sunt pătrunse de temporalitate. Anticipăm anumite lucruri care urmează să se întâmple, cum ar fi momentul în care va trebui să ne mișcăm în jurul unei persoane care avansează pe coridor. Ne amintim lucruri care s-au întâmplat în trecut, cum ar fi ora de filosofie de aseară; dar trebuie să menținem și un simț funcțional al ceea ce tocmai s-a întâmplat ; de exemplu, știu că această persoană tocmai a trecut pe lângă mine , că acum este în spatele meu și încă am un simț perceptiv al aspectului său. Când mă întorc să vorbesc, anticipez că va fi încă acolo. Formularea întrebării și capacitatea de a o înțelege și de a răspunde necesită să fim capabili să producem și să înțelegem unități de sens distribuite pe perioade scurte de timp. Așteptările mele, dacă am vreuna cu privire la această persoană, și posibilitatea împlinirii sau dezamăgirii sale, sunt proiectate într-un viitor care nu a prins încă contur.

Trăim într-o lume coerentă și semnificativă tocmai pentru că suntem

capabili să navigăm prin fluxul experienței fără să ne rătăcim, iar restul abilităților noastre, cum ar fi mișcarea prin spațiu și formarea de relații în lumea socială, depind strict de navigarea temporală. Gândiți-vă ce s-ar întâmpla dacă structurile temporale ale experienței noastre s-ar deteriora. Luați în considerare o fractură similară într-o zonă foarte limitată a - experienței noastre: vederea. Structurile neuronale ale cortexului temporal medial (MTC) sunt specializate în recunoașterea vizuală a mișcării. Dacă această parte a cortexului este deteriorată, de exemplu în urma unui accident vascular cerebral, percepția vizuală a formei și culorii este păstrată, dar percepția mișcării este întreruptă, dând naștere unei afecțiuni numite orbire motorie sau agnozie motorie. Cei care suferă de agnozie motorie experimentează o lume care pare nemișcată, ca și cum ar fi înghețată într-o singură poziție timp de câteva secunde. Lucrurile din lume par apoi brusc să se rearanjeze în poziții noi. Pacienții cu această boală au dificultăți profunde în a se deplasa în împrejurimi, chiar dacă văd clar forme, distanțe, culori etc. Imaginați-vă că trebuie să traversați o stradă aglomerată unde vedeți mașini despre care știți că se mișcă, poate prin indicii auditive, dar a căror mișcare pur și simplu nu o puteți vedea (vezi Schenk, Zihl, 1997; Zihl și colab., 1983).

Perturbarea experienței vizuale a mișcării în agnosia de mișcare are efecte dezastruoase asupra capacității persoanei de a înțelege lumea și de a acționa în cadrul ei. Aristotel a remarcat legătura strânsă dintre mișcare și timp și este adevărat că, în mod normal, percepțiile noastre asupra mișcării în general și asupra propriilor noastre mișcări au o structură coerentă care se extinde pe cele trei dimensiuni temporale, dar într-un flux continuu și fără întreruperi. Continuitatea temporală pare absolut esențială pentru a da sens experienței noastre de zi cu zi. Acest lucru nu neagă faptul că există și discontinuități . Putem trece rapid de la o activitate la alta,
Trecem de la o situație la una complet diferită și putem chiar experimenta întreruperi și rupturi în care fluxul de informații sau activitate devine foarte confuz. În cele din urmă , dacă vrem să recuperăm sensul acestor - experiențe, trebuie să le reîncadrăm într-un cadru temporal mai coerent. În ciuda dificultății de a percepe mișcarea, individul cu agnosie de mișcare rămâne capabil de acțiune, deoarece o mare parte a experienței sale rămâne ancorată într-un cadru temporal coerent.

Să luăm în considerare o fractură și mai profundă în experiența temporală. Ce s-ar întâmpla dacă experiența mea actuală, prezentă, ar fi lipsită de coerență temporală - adică, dacă, de exemplu, nu aș putea reține amintirea momentului imediat precedent suficient de mult timp pentru a-l

nota și dacă nu aș putea prezice evenimentele din următoarea secundă? Aș avea capacitatea, sau chiar motivația, să mă întorc și să vorbesc cu femeia care mi-a trecut pe lângă mine sau ar fi dispărut complet din câmpul meu vizual și din mintea mea? Dacă mi-ar vorbi, aș fi putut reține primele cuvinte ale propoziției, astfel încât să o pot înțelege în întregime, sau experiența mea ar fi lipsită de sens, lipsită de integrare temporală?

EXPLICAȚIA INIȚIALĂ

Una dintre descoperirile fundamentale ale cercetării memoriei – un domeniu care cuprinde multe discipline diferite, inclusiv psihologia cognitivă, neuroștiința cognitivă și neuropatologia – este că memoria nu este o singură facultate mentală, ci este compusă dintr-un set de procese distincte și disociabile. Există memorie pentru capacitatea de a reține informații pentru perioade scurte de timp, pentru învățarea anumitor abilități și dobândirea obiceiurilor, pentru recunoașterea obiectelor de zi cu zi și pentru reținerea informațiilor conceptuale și există, desigur, memoria care este utilizată atunci când ne amintim evenimente specifice din trecut (Schacter, 1996, p. xv). Manualele standard disting între *memoria episodică, memoria de lucru, memoria procedurală* și *memoria semantică,* adică fac distincții.

amintirea noastră despre vacanțele trecute, abilitatea de a citi și de a reține un număr de telefon din opt cifre suficient de mult timp pentru a apăsa butoanele telefonului, amintirea cum să mergi pe bicicletă, o abilitate pe care am dobândit-o cu ani în urmă, amintirea numelui actualului Secretar General al Națiunilor Unite, un nume pe care l-am învățat cu o singură ocazie.

Ce motivează distincția dintre aceste tipuri diferite de memorie ? Această diferențiere poate fi justificată atât fenomenologic, cât și conceptual, dar în literatura standard, neuropatologia și dovezile obținute prin diverse *tehnici de imagistică cerebrală sunt frecvent invocate.* Atunci când se monitorizează creierul persoanelor cărora li se cere să îndeplinească diferite sarcini de memorie, diferite zone ale creierului par a fi deosebit de active, în funcție de tipul de sarcină de memorie efectuată. Interesant este că dovezile patologice arată că persoanele cu diferite leziuni cerebrale posedă un tip de memorie, dar nu și celelalte.

În cazul amneziei anterograde, sau pierderii memoriei, evenimentele noi nu sunt reținute în memorie suficient de mult timp pentru ca memoria episodică să le poată surprinde. O persoană cu amnezie anterogradă nu își amintește nimic din experiența sa odată ce atenția sa se îndreaptă către un eveniment nou. Un exemplu interesant este filmul *Memento.* Léonard, protagonistul, încearcă să rezolve un caz penal, dar trebuie să noteze tot ce trăiește, deoarece uită constant ce s-a întâmplat, chiar și faptul că încearcă să rezolve un caz. El păstrează informații importante și o listă de planuri tatuate pe piele pentru a nu le uita. Faptul că trecutul său este perturbat îi perturbă și viitorul: experiența sa trecută determină ce planuri sunt importante pentru el; prin urmare, dacă experiența sa trecută este ștearsă, la fel este și un viitor plin de sens.

Un caz celebru din viața reală îl implică pe pacientul HM, care suferea de epilepsie severă, pentru care s-a decis îndepărtarea a două treimi din partea frontală a hipocampului și a amigdalei. Când HM s-a trezit după operație, nu-și putea aminti nimic din ce se întâmplase în ultimii doi ani. Avea 27 de ani la acea vreme. Și-a amintit evenimentele în mod normal până în jurul vârstei de 25 de ani, după care a rămas un gol mental. Nu numai atât, HM nu și-a putut aminti trecutul recent: tot ce a trăit după operație l-a reținut doar câteva minute , după care a dispărut. [22]HM a fost

22Același tip de simptome pot fi întâlnite în cazul tumorilor cerebrale masive și în ceea ce este cunoscut sub numele de sindrom Korsakov, o distrugere severă a neuronilor din cauza consumului excesiv de alcool.

practic prins într-un mic interval de timp. Viața sa personală s-a încheiat la vârsta de 25 de ani. Mai târziu în viață, dacă era întrebat, le spunea altora că era tânăr. Vorbea despre prietenii și familia decedați de mult ca și cum ar fi fost încă în viață. Când i s-a dat o oglindă , a fost îngrozit să vadă chipul unui bătrân care se uita înapoi la el. Singura consolare pe care a avut-o, chiar dacă nu știa, a fost că în câteva minute va uita episodul. De fiecare dată când întâlnea pe cineva, era ca și cum ar fi fost prima dată. Nu-l deranja să fie nevoit să completeze teste psihologice plictisitoare, pentru că erau noi pentru el. HM, însă, avea încă memorie procedurală . Era capabil să dobândească noi abilități motorii, chiar dacă nu-și amintea că le-ar fi învățat (Schacter, 1996, pp. 141-143 , 172-173).

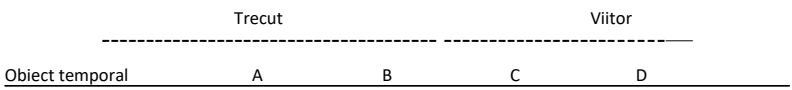
Un caz istoric similar a implicat un pacient cu amnezie retrogradă și anterogradă severă. Acesta nu avea memorie episodică , dar era un jucător de golf pasionat și nu numai că își păstra memoria semantică ce îi permitea să aplice termeni tehnici precum par, birdie și swing iron, dar avea și - memorie procedurală, precum și abilitatea și priceperea de a juca bine. Însă, din cauza lipsei de memorie episodică, nu putea găsi mingea dacă o căuta prea mult timp: pur și simplu uita unde aterizase *(ibid.,* p. 135).

Efectele devastatoare ale diferitelor tulburări de memorie servesc la ilustrarea unui fapt mai fundamental, și anume că temporalitatea și anumite structuri temporale sunt absolut esențiale pentru experiență , percepție și acțiune. Într-adevăr, așa cum ar spune Merleau-Ponty, analizând timpul accesăm structurile concrete ale subiectivității (1962, p. 526). Dacă vrem să facem dreptate caracterului dinamic al experiențelor noastre, nu putem ignora rolul timpului. Ce este structura temporală și cum funcționează ? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să distingem câteva probleme. În primul rând, experiențele nu au loc niciodată izolat.

Figura 4.1 Conștiința persistentă (p. 72, NdT).

lament. Nu avem de-a face cu simple agregate de atomi temporali. Fluxul conștiinței este un set de experiențe unificate atât în fiecare moment temporal, cât și în timp, atât sincron , cât și diacronic. Trebuie să explicăm această unitate și continuitate temporală. Mai mult, nu numai că suntem capabili să ne amintim experiențele anterioare și să le recunoaștem ca fiind ale noastre, dar suntem capabili și să percepem obiecte și evenimente durabile, adică extinse temporal, cum ar fi cântece și propoziții, și, prin urmare, trebuie să ne întrebăm cum trebuie structurată conștiința pentru a fi conștientă de ceva de genul identității în timp. De asemenea, trebuie să luăm în considerare faptul că experiențele noastre prezente și procesele noastre cognitive sunt modelate și influențate în comun atât de experiențele trecute, cât și de planurile și așteptările viitoare.

Să începem prin a schița rapid ceea ce ar putea fi explicația de bază a temporalității experienței, ceea ce fenomenologii numesc „conștiință a timpului ". În viața de zi cu zi, cu toții presupunem că avem de fapt o experiență directă a schimbării și persistenței . Auzim o melodie la fel cum vedem o piramidă nemișcată sau zborul unei păsări. Totuși, dacă în orice moment am fi conștienți doar de ceea ce avem perceptiv aici și acum, în momentul prezent, cum am putea *percepe obiecte extinse temporal* , darămite să ni le imaginăm, să ni le amintim sau să ni le judecăm? O propunere care vine destul de natural este aceea că ar trebui să admitem că percepțiile noastre (auditive, vizuale etc.) sunt ele însele procese extinse temporal. Percepția melodiei începe atunci când melodia începe și se termină exact când melodia se termină (vezi Figura 4.1).



Din păcate, însă, lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Dacă o percepție are o durată, ea va conține faze temporale. Adică, va exista un moment în care prima pereche de momente ale percepției, A și B, au trecut, în timp ce un al treilea moment, C, este prezent, iar momentul viitor, D, nu există încă. Prin urmare, atunci când C este prezent și are loc, va exista conștientizarea notei C, porțiunea prezentă a obiectului temporal (de exemplu, o notă dintr-o melodie). Dar asta înseamnă că în fiecare moment suntem conștienți de ceea ce este prezent și nimic altceva.

Mai mult, la o analiză mai atentă, este clar că o simplă succesiune de etape conștiente nu ne va oferi, ca atare, o conștientizare a succesiunii. Pentru a percepe efectiv un obiect ca fiind durabil în timp, etapele

succesive ale conștiinței trebuie să fie cumva legate experiențial, iar provocarea crucială este de a explica această legătură temporală fără a da naștere unui regres infinit - adică, fără a fi nevoie să postulăm o altă conștiință extinsă temporal, a cărei sarcină este de a unifica conștiința de nivel fundamental și așa mai departe *la infinit.* Pentru a evita această problemă, mulți teoreticieni au fost tentați să adopte un principiu pe care Dainton l-a numit recent *principiul conștientizării simultane* (2000, p. 133). Conform acestui principiu, sunt conștient simultan de mai mult de o singură porțiune a unui obiect temporal: într-adevăr, o secvență sau o succesiune de porțiuni ale unui obiect temporal este experimentată ca atare numai dacă este înțeleasă simultan printr-un act de conștiință instantaneu, unitar (Figura 4.2). Această idee a fost dezvoltată de mulți psihologi din secolul al XIX-lea, de exemplu de Lotze (1887), și reluată de William James (1890).

Principiul conștientizării simultane este de obicei acceptat

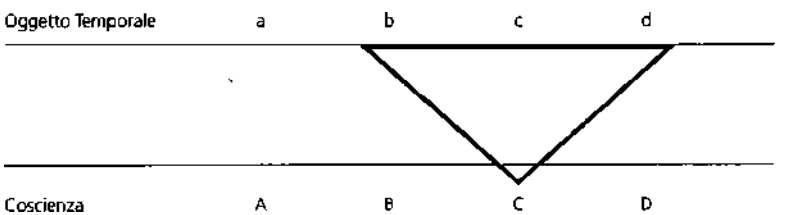


Figura 4.2 Principiile conștientizării simultane (p. 73, ed.).

însoțită de teza că percepția obiectului temporal nu se extinde ca atare în timp, ci este instantanee. De ce trebuie să postulăm un act instantaneu de percepție care cuprinde întreaga secvență temporală? Avem nevoie de el deoarece, dacă s-ar extinde în timp, ne-am confrunta din nou cu problema că o conștiință înzestrată cu durată nu este ca atare o conștiință a duratei. Atunci când suntem conștienți de ceva înzestrat cu extensie temporală, ceva care cuprinde trecutul imediat, conștientizarea ca atare trebuie neapărat să fie localizată în prezent: trebuie să fie punctuală și instantanee (Dainton, 2000, p. 133). Principiul conștientizării simultane nu neagă evident că există o diferență între a auzi trei tonuri succesive și a auzi cele trei tonuri simultan . El afirmă pur și simplu că succesiunea, pentru a fi înțeleasă ca atare, trebuie să fie aprehendată ca un întreg de către o conștientizare instantanee unitară. O astfel de conștientizare este localizată în prezentul pur conceput ca un punct sau un instant indivizibil .

Dacă se alege acest model, trebuie să se aleagă între mai multe versiuni

ale acestuia. O posibilitate este de a argumenta că actul instantaneu de conștientizare surprinde direct o succesiune de conținuturi cu o extensie temporală reală. Conform acestei perspective, un act de conștientizare poate fi instantaneu, dar aria sa de acoperire nu trebuie neapărat să fie. Această versiune, însă, întâmpină o dificultate care a fost numită *problema conținuturilor repetate.* Întrucât aria de acoperire a unui act de conștientizare este în mod necesar limitată, să presupunem, în scopul acestui argument, că se limitează la surprinderea a două note în secvență și apoi să luăm, ca exemplu, conștientizarea secvenței de note date de Do-Re-Mi. Mai întâi, avem un act C care surprinde Do-Re și apoi un alt act D care surprinde Re-Mi. Dacă, în conformitate cu principiul conștientizării simultane, presupunem că aceste două acte instantanee sunt distincte, același conținut ajunge să fie experimentat de două ori, o dată în C și a doua oară în D (Figura 4.3). Dar acest lucru nu este valabil pentru - experiență: nu îl auzim pe Rege de două ori, ci doar o dată *(ibidem ,* p. 141).

O altă posibilitate este de a presupune că, prin acte instantanee de conștiință, conținuturile percepute sunt simultane cu actul instantaneu. Totuși, acest lucru este problematic, deoarece diferitele porțiuni temporale ale unui obiect extins temporal nu sunt date simultan. Prin urmare, ne confruntăm cu următoarea idee: în timp ce porțiunea actuală a obiectului poate fi dată perceptiv, porțiunea anterioară nu mai este prezentă și, prin urmare, trebuie reprezentată în timp ce porțiunea actuală are loc. Astfel, în timp ce *părem* a fi direct conștienți de evenimentele extinse temporal , în realitate suntem conștienți doar de *reprezentările lor* (Dainton, 2003, p. 8). O consecință pe care mulți susținători ai acestei viziuni o trag este că percepția autentică a unui proces temporal este imposibilă. Conștientizarea unei secvențe temporale este întotdeauna reprezentațională , bazată pe caracterul simultan al dăruirii multiplelor conținuturi care funcționează ca reprezentări ale unui obiect extins temporal. În consecință, reprezentarea unui obiect distribuit temporal nu are caracterul direct și imediat tipic reprezentărilor perceptive. Această versiune a principiului conștientizării simultane evită astfel *problema conținutului repetat,* recurgând la *moduri temporale de dăruire.* Același conținut nu este niciodată dat de două ori *în același mod,* ci de fiecare dată este dat în moduri temporale diferite , mai întâi ca acum, apoi ca trecut, apoi ca și cum ar fi și mai departe în timp etc. Astfel, în loc să experimentăm în mod repetat același conținut în același mod temporal de prezentare, îl experimentăm ca o scufundare lentă în trecut. Totuși, în ciuda acestei încercări de soluționare, întrebarea este dacă

o teorie care neagă că avem experiență directă a schimbării și succesiunii este satisfăcătoare. Rețineți că fiecare porțiune a unui

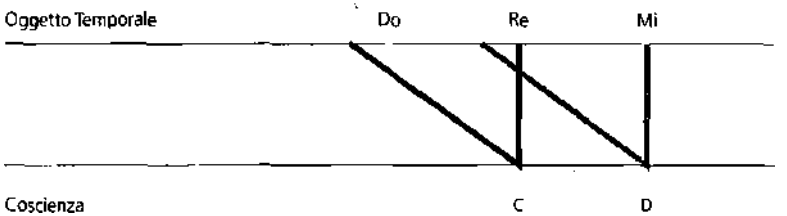


Figura 4.3 Problema repetării conținutului.

Un obiect experimentat perceptiv va avea în sine o anumită extensie temporală, oricât de scurtă; de exemplu, fiecare notă a unei melodii are propria durată. Prin urmare, poziția pe care tocmai am schițat-o pare să ne oblige să negăm faptul că putem percepe altceva decât prezentul instantaneu: nici măcar nu am fi capabili să auzim o notă muzicală întreagă. Acest lucru pare să contrazică experiența noastră (vezi Gallagher, 2003 c).

Propunerile pe care le-am luat în considerare până acum nu par foarte promițătoare. Să analizăm un model alternativ , dezvoltat de Husserl, care încearcă să facă dreptate, prin fenomenologia sa, modului în care experimentăm lucrurile.

O FENOMENOLOGIE A CONȘTIINȚEI TIMPULUI

Este o practică standard să începem o discuție despre timp citând celebrele cuvinte ale lui Augustin din *Confesiuni* (cartea 11, capitolul 14, p. 326): „Ce este atunci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă , știu; dacă vreau să-l explic cuiva care mă întreabă, nu știu.” Husserl a urmat această practică atunci când a ținut o prelegere despre problema conștiinței timpului și apoi a adăugat că „ne aflăm cufundați în cele mai singulare dificultăți, contradicții și confuzii” atunci când încercăm să explicăm conștiința timpului (1893–1917, p. 4). Într-adevăr, analiza conștiinței timpului este adesea considerată unul dintre cele mai dificile subiecte din fenomenologie.

Teza principală a lui Husserl este că percepția unui obiect extins temporal, precum și percepția succesiunii și a schimbării, ar fi imposibile dacă conștiința ne-ar oferi doar o porțiune pur prezentă sau instantanee a obiectului și dacă fluxul conștiinței în sine ar fi o serie de puncte de

experiență deconectate, precum un șirag de perle. Dacă percepția noastră s-ar limita la conștientizarea a ceea ce există în momentul prezent, ar fi imposibil să percepem ceva înzestrat cu extensie temporală și durată, deoarece o succesiune de stări conștiente izolate și punctuale nu ne face, ca atare, capabili să fim conștienți de succesiune și durată. Întrucât suntem evident conștienți de acestea din urmă, trebuie să recunoaștem că conștiința noastră, într-un fel sau altul, cuprinde mult mai mult decât pur și simplu ceea ce este dat în momentul prezent : trebuie să fie conștientizarea a ceea ce a fost deja și a ceea ce urmează să se întâmple. Întrebarea crucială rămâne însă: cum suntem conștienți de ceea ce nu mai este și de ceea ce nu este încă? Unii au propus că imaginația și memoria joacă un rol esențial și că aceste facultăți ne permit să transcendem prezentul punctual. Percepem ceea ce se întâmplă acum, ne amintim ceea ce nu mai este și ne imaginăm ceea ce nu s -a întâmplat încă; dar, conform lui Husserl, trebuie să distingem între experiența directă a schimbării și a duratei și simpla imaginare sau amintire a lor. În opinia sa, avem o prezentare intuitivă a succesiunii. Astfel, Husserl ar insista asupra faptului că există o diferență fenomenologică manifestă între a vedea o mișcare (care se extinde în mod necesar în timp) sau a auzi o melodie și a o aminti sau a o imagina. Mai mult, el ar nega faptul că a înțelege o *reprezentare prezentă* a ceea ce tocmai s-a întâmplat ne poate oferi o conștientizare intuitivă a ceva ce tocmai s-a întâmplat.

În analiza sa, Husserl subliniază „amploarea" sau „adâncimea " prezenței: atunci când experimentez o melodie, nu experimentez pur și simplu prezentarea unei note care nu preludează nimic altceva; o notă care este apoi complet spulberată și înlocuită de prezentarea notei următoare. Dimpotrivă, conștiința menține simțul primei note în timp ce o ascult pe a doua, o ascultare care este, de asemenea, îmbogățită de anticiparea următoarei (sau cel puțin de anticiparea unui eveniment acustic viitor, în cazul în care nu cunosc melodia). Pentru a ilustra situația, să ne imaginăm că ascultăm o secvență de note formată din tonurile Do, Si și Mi. Dacă ne concentrăm asupra ultimei părți a succesiunii, cea care are loc atunci când Mi rezonează, nu găsim o conștiință care este conștientă exclusiv de Mi, ci mai degrabă o conștiință care este încă conștientă de cele două note precedente, Si și Do. Aceasta nu înseamnă că nu există nicio diferență între conștiința Mi prezent și cea a Si și Do. Si și Do nu sunt simultane cu Mi; mai degrabă, experimentăm o succesiune temporală. Si și Do *au fost,* sunt percepute ca retrăgându-se în trecut, motiv pentru care, în loc să

experimentăm tonuri izolate care se înlocuiesc brusc unele pe altele, experimentăm de fapt secvența în durata sa temporală. [23]Cu alte cuvinte, conform lui Husserl, motivul pentru care suntem capabili să percepem melodii este că conștiința este structurată în așa fel încât să permită această prezentare temporală. Când experimentez ceva, fiecare moment al conștiinței care apare nu dispare pur și simplu în momentul următor, ci este reținut de fluxul intențional, constituind astfel o coerență care se extinde pe o durată temporală experimentată. Pentru a folosi termeni jamesieni, unitatea de bază a prezenței experimentate nu este un prezent „nereferențial", ci un „bloc de durată", adică un câmp temporal care cuprinde cele trei modalități temporale: prezent, trecut și viitor (vezi James, 1890). (Vezi figura 4.4.) ...

Husserl folosește acești trei termeni tehnici pentru a descrie această structură temporală a conștiinței. În primul rând, există (1) o „impresie originală", care se adresează exclusiv porțiunii obiectului strict limitată la prezent. Impresia originală nu apare niciodată izolată și este o componentă abstractă care, în sine, nu ne poate oferi percepția unui obiect temporal. Este însoțită de (2) un aspect de „retenție" sau retențional, care ne oferă conștientizarea porțiunii obiectului care tocmai a dispărut și care, astfel, conferă impresiei originale un context temporal îndreptat spre trecut și de (3) un aspect de „protecție" sau protențional, care, într-un mod mai mult sau mai puțin nedefinit, are ca obiect intențional porțiunea obiectului care urmează să apară și care oferă impresiei originale un context temporal îndreptat spre viitor (Husserl, 1925, pp. 127-128). Dacă ascultăm o conversație, aspectul retențional este cel care menține disponibilă atitudinea intențională a cuvintelor unei propoziții chiar și după ce indiciile auditive nu mai sunt prezente. Mai mult, când rostesc o propoziție, am un sentiment anticipativ al modului în care se va termina propoziția sau cel puțin că propoziția va avea o concluzie. Acest sentiment, care ne permite să știm încotro se îndreaptă propoziția și gândul, chiar dacă nu sunt complet definite, pare esențial pentru
experiența de a vorbi cu sens. Aspectul protențional al conștiinței este cel care ne oferă anticiparea temporală a ceva ce urmează să se întâmple. După cum a observat Husserl, protenția este cea care ne permite să avem

23 Sfera precisă a percepției poate varia și depinde de interesele noastre. Dacă ascultăm o melodie scurtă, putem spune că percepem întreaga melodie în extensia sa temporală, dar dacă acordăm atenție notelor individuale , un ton încetează să mai fie perceput în momentul în care este înlocuit de altul (Husserl, 1893-1917, p. 38).

experiența surprizei. Dacă ascult melodia mea preferată și cineva cântă nota greșită, sunt surprins sau dezamăgit. Dacă cineva nu reușește să completeze o propoziție, experimentez un sentiment de incompletitudine, parțial pentru că conștiința implică o anticipare a ceea ce va aduce cursul iminent al experienței; iar în aceste cazuri, ceea ce se întâmplă de fapt nu corespunde anticipării mele. Conținutul protenției, însă, nu este întotdeauna pe deplin determinat și poate consta într-un sentiment mai general că

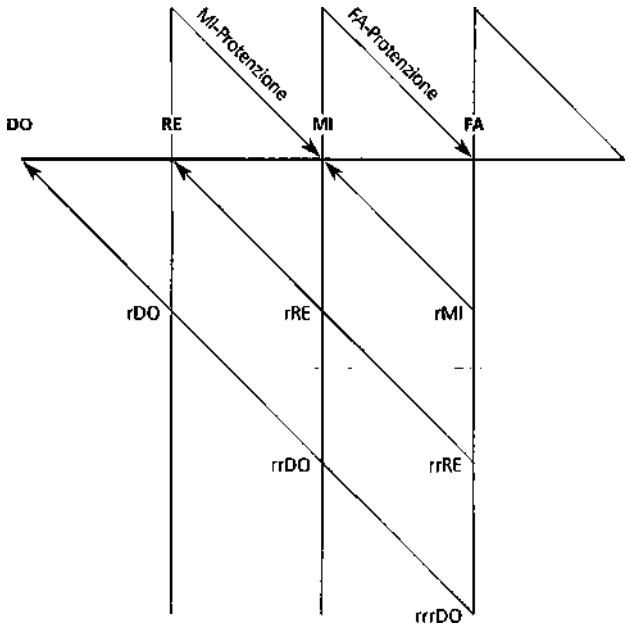


Figura 4.4 Structura conștiinței timpului.
Notă: Această figură este o versiune modificată a unei diagrame găsite într-unul dintre manuscrisele lui Husserl despre timp (Husserl 20010, p. 22). Linia orizontală indică seria de note cântate (Do, Re, Mi, Fa); liniile verticale indică fazele conștiinței , care constau în protenții, deasupra liniei orizontale, impresia originală , care se află la întâlnirea liniilor orizontală și verticală, și retenții, sub linia orizontală. Linia diagonală (de exemplu, Do r, Do rr, Do rrr) ilustrează modul în care o notă specifică (Do) rămâne aceeași pe o cale retențională ascendentă.

Ar putea fi exprimat printr-un gând de genul „trebuie să se întâmple ceva”.[24]

24 Analiza lui Husserl asupra rolului retenției este mult mai detaliată decât analiza sa asupra rolului protenției. Din acest motiv, literatura secundară s-a concentrat în principal pe prima. Cu toate acestea, pentru câteva prezentări generale și dezbateri

Conform teoriei lui Husserl, retenția nu este un aspect particular al conștiinței pe care îl percepem; dimpotrivă, auzim tonul care tocmai a trecut ca și cum ar fi trecut tocmai pentru că îl reținem . Aspectul retențional al conștiinței, care este prezent, și ceea ce este reținut (și care tocmai a trecut) nu sunt simultane. Tonul care tocmai a trecut nu rămâne prezent în conștiință ca și cum ar reverbera în ea, ci mai degrabă conștiința îl reține ca un conținut intențional: reține sensul a ceea ce tocmai *a* trecut conștient. Prin urmare, retenția trebuie înțeleasă ca o formă particulară de intenționalitate. Spre deosebire de impresia originală, retenția are trecutul *ca obiect intențional.* Spre deosebire de memoria episodică, retenția - prezintă trecutul, nu îl reprezintă pur și simplu. Pe scurt, ne permite să înțelegem intuitiv direct ceea ce tocmai a trecut și nu este aprehensiunea specială a ceva prezent. După cum scrie Husserl, „retenția nu este o modificare în care datele impresiilor sunt efectiv *(reînregistrate)* conservate, doar într-o formă modificată; dimpotrivă, este o intenționalitate și tocmai o intenționalitate cu propriul său caracter specific" (1893–1917a, p. 118). Pentru a sublinia din nou acest punct, a fi conștient din punct de vedere retențional de porțiunea obiectului sau evenimentului care tocmai a trecut nu implică faptul că acea porțiune este simultan coprezentă simțurilor într-un mod straniu și distorsionat.

Să luăm un exemplu concret: dacă privim un pieton traversând strada, percepția noastră nu va surprinde pur și simplu porțiunea prezentă a mișcării sale fără durată. Perceptual, nu este ca și cum pietonul ar apărea brusc de nicăieri și, în plus, nu trebuie să ne angajăm în niciun fel de act explicit de memorie pentru a stabili contextul temporal al poziției sale actuale. Nici, însă, nu va fi cazul ca toate porțiunile anterioare ale mișcării sale să fie prezente perceptiv în același mod ca poziția sa actuală. Dacă acesta ar fi cazul, pietonul ar umple perceptiv întregul spațiu pe care tocmai l-a traversat. Dar trebuie să evităm și ideea că porțiunile trecute ale mișcării sale rămân prezente vizual într-un mod fantomatic, vag. „Dizolvarea" temporală în trecut nu este același lucru cu dizolvarea unei imagini care se estompează, dar rămâne prezentă perceptiv. Reținerea păstrează sensul experienței mele recente de a vedea pietonul, dar nu realizează acest lucru prin menținerea unei imagini slabe a acesteia în conștiință. Mai degrabă, prin reținere înțelegem că, în orice moment dat, ceea ce percepem este încorporat într-un orizont temporal; Semnificația sa

recente despre tratamentul efectiv al protenției de către Husserl, vezi Rodemeyer (2006).

este influențată de ceea ce s-a întâmplat anterior, care este încă menținut în mod intenționat . Faptul că tonul trecut recent este menținut în mod intenționat înseamnă că semnificația sau sensul său este menținut ca și cum tocmai ar fi trecut.

În loc să avem o memorie care reprezintă obiectul în cauză, reținerea ne oferă o *intuiție* a senzației recent transmise a unui obiect (Husserl, 1893-1917a, p. 41). Tocmai asta este necesar dacă ceva de genul percepției succesiunii este posibil. Husserl ar fi de acord că simpla succesiune a stărilor conștiente nu garantează conștiința succesiunii, dar acest lucru nu implică imposibilitatea unei percepții a duratei și a succesiunii , cu excepția cazului în care se acceptă și ideea că percepția este redusă la aprehensiunea unui simplu punct prezent; și tocmai aceasta este ideea pe care Husserl o respinge. O percepție nu poate fi pur și simplu o percepție a ceea ce este acum; dimpotrivă, orice percepție a porțiunii prezente a unui obiect include reținerea porțiunii recent transmise și o reținere a ceea ce urmează să se întâmple (1918-1926, pp. 226-227). Prin urmare, prezența perceptivă nu este punctuală: este un câmp în care prezentul, nu mai este și nu încă sunt date într-un orizont gestalt. Aceasta este ceea ce este necesar pentru ca percepția unui obiect durabil să fie posibilă.

Întrucât retenția constituie orizontul temporal al prezentului, întrucât constituie ceea ce ar putea fi considerat metaforic echivalentul temporal al periferiei câmpului vizual, ea ar trebui considerată parte a conștiinței perceptive mai degrabă decât o formă de memorie, așa cum este înțeleasă de obicei. După cum spunea odată James, un „obiect care este amintit, la propriu, este un obiect care a fost complet absent din conștiință și care acum trăiește din nou. Este readus , amintit, pescuit, cum ar fi, dintr-un rezervor în care, împreună cu nenumărate alte obiecte, a fost îngropat și pierdut din vedere" (1890, 1, p. 646). Ne putem aminti doar de ceva ce a fost prezent și acum a devenit trecut. Având în vedere această definiție, retenția nu poate fi considerată o formă de memorie, deoarece este implicată în același proces de a face ceva prezent pentru prima dată. Trebuie spus, totuși, că acest argument presupune o definiție destul de restrânsă a ceea ce este memoria. O interpretare mai liberală ne permite să spunem că memoria este implicată ori de câte ori informațiile sunt reținute în timp și, conform acestei interpretări, retenția ar constitui o formă de memorie de lucru.

Conform analizei lui Husserl, experiențele de orice fel (percepție, memorie, imaginație etc.) au o structură temporală comună, astfel încât fiecare moment al experienței conține o referință retențională la momente

trecute, o impresie originală a ceea ce este prezent și o anticipare protențională a momentelor de experiență viitoare. Conștiința generează un câmp de prezență trăită. Structura concretă și completă a acestui câmp este determinată de *structura conștiinței : protecție - impresie originală - retenție.* Deși conținuturile experiențiale specifice ale acestei structuri se schimbă progresiv , în fiecare moment structura tripartită este prezentă sincron ca un întreg unitar. Această analiză oferă o explicație pentru noțiunea de prezent extins, întâlnită, printre alții, la James și Broad. La acești din urmă autori, faptul că experimentăm mult mai mult decât un prezent fără referințe este oferit ca o soluție la problema percepției temporale, dar nu este explicat în sine. Analiza lui Husserl constituie o îmbunătățire în acest sens, deoarece, în loc să considere pur și simplu - prezența experimentată ca o brută dată, oferă o teorie fenomenologică a dinamicii implicate în constituirea sa prin explicația detaliată a structurii conștiinței : protenție - impresie originală - retenție (Gallagher , 1998).

MICROSTRUCTURA CONȘTIINȚEI ȘI A CONȘTIINȚEI DE SINE

Așa cum am spus, este important să distingem retenția și protenția, care sunt trăsături structurale ale fiecărui act de conștiință, de memorie și așteptare, înțelese ca tipuri specifice de acte mentale. Există o diferență clară între, pe de o parte, amintirea notelor care tocmai au fost cântate și efectuarea unei protenții pe notele care urmează să fie cântate în timp ce ascultăm o melodie și, pe de altă parte, amintirea unei vacanțe trecute sau anticiparea uneia care va veni. În timp ce memoria și așteptarea presupun munca de retenție și protenție, acestea din urmă sunt componente intrinseci ale oricărei experiențe pe care o putem avea, fie că este vorba de o percepție, o amintire, o fantezie etc. Spre deosebire de memorie și așteptare, acestea sunt procese pasive (involuntare) și automate care au loc fără contribuția noastră activă sau deliberată. Dacă comparăm retenția cu memoria, vedem că prima este o intuiție, dar o intuiție a ceva absent, a ceva ce tocmai s-a întâmplat, în timp ce memoria este reprezentarea unui eveniment *trecut* complet . Când îmi amintesc, evenimentul trecut este reprodus în experiența mea prezentă, dar evenimentul amintit nu este prezentat ca și cum s-ar întâmpla în prezent. Experiența acestei distanțe sau diferențe este esențială pentru amintire. Dacă lipsește, dacă - evenimentul trecut este reactivat ca și cum ar fi prezent, nu ne-am aminti, ci am avea o halucinație.

Retenția și protenția sunt caracteristici structurale permanente care permit fluxul temporal al conștiinței așa cum îl cunoaștem și îl

experimentăm. Cu alte cuvinte, ele sunt condițiile *a priori de posibilitate* pentru ca „sintezele identitare" să aibă loc în experiență: dacă mă plimb în jurul unui copac, de exemplu, pentru a obține o reprezentare perceptivă completă a acestuia, diferitele profiluri ale copacului (față, lateral și spate) nu apar ca fragmente deconectate, ci sunt percepute ca momente integrate sintetic. Sinteza temporală este o precondiție a sintezei perceptive, cu integrările semantice pe care le implică. Prin urmare, conștientizarea temporală trebuie considerată o condiție formală de posibilitate pentru percepția unui obiect.

Analiza lui Husserl asupra structurii conștiinței interne a timpului servește însă unui dublu scop: își propune nu doar să explice cum suntem conștienți de obiectele extinse temporal, ci și cum suntem conștienți de propriul flux de experiență. Cu alte cuvinte, investigația lui Husserl își propune nu doar să explice cum suntem conștienți de unitățile extinse temporal, ci și cum se unifică conștiința în timp. [25]După cum am văzut, reținerea notelor trecute ale unei melodii, de exemplu, se realizează nu prin reprezentarea „reală" sau literală a notelor, ca și cum le-aș auzi a doua oară și simultan cu nota curentă, ci prin reținerea *experienței* mele recent trecute a melodiei. Fiecare fază a conștiinței implică o reținere a fazei precedente: există un continuum retențional care cuprinde experiența precedentă. Când sunt conștient de o melodie, de exemplu, sunt simultan conștient de *experiența mea curentă a* melodiei prin intermediul structurii retenționale a aceleiași experiențe (vezi Zahavi, 2003b).

Există, așadar, două aspecte importante ale acestei continuități retenționale . Primul, „intenționalitatea longitudinală" *{Längsintentionality}* a retenției, asigură unificarea intențională a conștiinței în sine, deoarece retenția este retenția etapelor anterioare ale conștiinței. În al doilea rând, deoarece etapele anterioare ale conștiinței conțin impresiile originale respective ale obiectului experimentat, se stabilește și continuitatea acelui obiect experimentat. Husserl se referă la acest al doilea aspect ca „intenționalitatea transversală" *(Querintentionalität)* a retenției (1893–1917, p. 85). Deși este în multe privințe asimetrică în raport cu retenția (Gallagher, 1979; Varela, 1999), retenția are și un aspect longitudinal clar; adică, instinctul meu anticipativ cu privire la următoarea notă a melodiei, sau la modul în care progresează

25O explicație mai detaliată poate fi găsită la Husserl (1893-1917). Pentru o analiză extinsă a modelului lui Husserl și a asemănărilor și deosebirilor sale față de noțiunea lui James despre prezentul speculativ, vezi Gallagher (1998).

fraza, sau că voi continua să gândesc etc., este, de asemenea, implicit, un instinct care îmi spune că aceste experiențe vor fi experiențe pentru *mine,* adică că *eu voi fi* cel care ascultă, vorbește sau gândește. Într-adevăr, protenția implică un instinct anticipativ cu privire la ceea ce *urmează* să fac sau să experimentez.

Această conștiință de sine implicită, non-observațională și pre-reflexivă îmi permite să experimentez experiența ca parte a fluxului meu de conștiință. Prin urmare, sentimentul de proprietate sau de proprietate asupra experienței nu implică nicio metacogniție reflexivă de ordinul doi. Dimpotrivă, teoria lui Husserl despre structura conștiinței interne a timpului (protecție - impresie originală - retenție) trebuie înțeleasă cu precizie ca o analiză a (micro)structurii conștiinței de sine pre-reflexive (vezi capitolul 3 și Zahavi, 1999, 2OO3b). Se numește conștiință internă *a timpului* deoarece aparține celei mai intime structuri a actului în sine și acesta este motivul pentru care nu generează un regres infinit:

> Fluxul conștiinței care constituie timpul imanent nu numai că *există,* ci este atât de remarcabil, dar inteligibil, modelat încât o auto-apariție a fluxului există în mod necesar în el și, prin urmare, fluxul însuși trebuie în mod necesar să fie aprehensiv în fluxul său. Auto-apariția fluxului nu necesită un al doilea flux ; dimpotrivă, el se constituie ca un fenomen în sine. (Husserl , 1893-1917, p. 83)

CONȘTIINȚA TIMPULUI ȘI TEORIA SISTEMELOR DINAMICE

Pentru a corela analiza fenomenologică a conștiinței timpului cu știința cognitivă, mai mulți teoreticieni au explorat ideea că procesele protenționale și retenționale ar putea fi cel mai bine explicate ca un sistem dinamic, auto-organizat (Van Gelder, 1999; Varela, 1999). Fiecare experiență cognitivă, de la comportamentul perceptiv-motor la -raționamentul uman, apare prin concurența mai multor regiuni ale creierului distincte funcțional și distribuite topografic și prin încorporarea lor senzoriomotorie (Varela et al., 2001). Integrarea acestor contribuții neuronale diferite implică un proces care este cel mai bine înțeles ca o integrare a trei scale de durată diferite (Pòppel, 1988; Varela, 1999; Varela et al., 1981), dintre care primele două sunt direct relevante pentru procesele protenționale și retenționale:

1) scara elementară, care este scara 1:10, variind de la 10 la 100 de milisecunde;

2) scara de integrare, care este scara 1:1, ce variază între 0,5 și 3 secunde;
3) sedă narativă care include memoria, o sedă 10:1.

Dovada pentru prima scală constă în timpul minim necesar pentru ca doi stimuli să fie percepuți conștient ca fiind nesimultani, un prag care variază în funcție de modalitatea senzorială individuală. Din punct de vedere neurofiziologic, această unitate de timp corespunde *ritmurilor* neutre intrinseci ale descărcărilor neuronale, variind de la 10 milisecunde (ritmurile interneuronilor care se declanșează) până la 100 de milisecunde (durata unei secvențe de potențare postsinaptică excitatorie [EPSP]/ potențiare postsinaptică inhibitorie [BPSP] într-un neuron piramidal cortical). Aceste procese sunt apoi integrate în a doua scală , care corespunde experienței trăite prezente, la nivelul funcționării cognitive normale, complet constituite. La nivel neurofiziologic, aceasta implică integrarea ansamblurilor celulare, subseturi distribuite de neuroni cu conexiuni puternice unele cu altele (vezi Varela, 1995; Varela et al., 2001). În termenii unui model de sisteme dinamice, ansamblul celular trebuie să aibă un timp de relaxare urmat de o bifurcație sau o tranziție de fază - adică un timp pentru ca experiența să apară, să se stabilizeze și să se estompeze, înainte de a începe un alt ciclu. Varela emite ipoteza că integrarea se datorează activității neuronale care formează agregate tranzitorii de - semnale cuplate în fază din mai multe regiuni. Avem evenimente de bază la nivel neuronal care au o durată de 1:10, sunt sincrone (prin cuplare de fază) și, prin urmare, capabile să formeze agregate care se manifestă ca acte cognitive incompresibile, dar complete, în sesiunea 1:1. [26]Timpul de finalizare nu depinde de o perioadă de integrare fixă măsurabilă cu timp obiectiv, ci este dependent dinamic de un număr mare de clustere dispersate. Această fereastră de timp este în mod necesar flexibilă (de la 0,5 la 3 secunde), în funcție de un anumit număr de factori: contextul, oboseala, modalitatea senzorială, vârsta subiectului și așa mai departe.

26În prezent, aceasta este o ipoteză de lucru în neuroștiințe. Thompson o rezumă - astfel: „Integrarea are loc printr-o anumită codificare temporală, în care momentul precis al acționării neuronilor individuali determină dacă aceștia vor participa la un anumit ansamblu. Cel mai bine studiat candidat pentru această codificare este *sincronizarea fazelor:* populațiile de neuroni prezintă acționări oscilatorii pe frecvențe mari și pot intra într-o sincronizare precisă sau cuplare de fază într-un timp limitat (o fracțiune de secundă). Un număr tot mai mare de dovezi ne spune că sincronizarea fazelor este un indicator (poate un mecanism) al integrării la scară largă. Studiile pe animale și oameni demonstrează că schimbări specifice în sincronie apar în timpul stării de excitare, integrării senzoriomotorii, selecției atenționale, percepției și memoriei de lucru” (2007, p. 332).

Varela (1999) susține că acest proces de integrare-relaxare pe scala de nivel 1 corespunde prezentului trăit și poate fi descris în termenii structurii pro-tenționale-retenționale.

Rezultatul acestei integrări neuronale se manifestă la nivel global ca acțiune sau comportament cognitiv. Autoorganizarea implicată nu este un calcul abstract, ci un comportament întruchipat supus unor condiții inițiale, specificate, de exemplu, de ceea ce subiectul care experimentează intenționează să facă sau tocmai a făcut, și unor parametri nespecifici, de exemplu modificări ale condițiilor perceptive sau modulației atenționale (Gallagher, Varela, 2003; Thompson, 2007; Thompson, Varela, 2001; Varela, 1999). În cuvintele lui Thompson: „Apariția oricărui act cognitiv necesită coordonarea rapidă a multor capacități diferite (atenție, percepție, memorie, motivație etc.) și a sistemelor neuronale larg distribuite care le susțin. Substratul neurofiziologic pentru această coordonare la scară largă este presupus a fi un ansamblu neuronal, care poate fi definit ca un subset distribuit de neuroni cu conexiuni puternice unul cu celălalt" (2001, p. 331).

Datele și modelele dinamice arată că sincronizarea integrativă este instabilă dinamic și, prin urmare, va da naștere constant la noi ansambluri, una după alta (aceste transformări definesc traiectoriile sistemului). Fiecare emergență succesivă se bifurcă într-un mod determinat de condițiile inițiale și la limită. Emergența precedentă este încă prezentă în cea ulterioară (încă are un efect asupra acestora) ca urmă a traiectoriei dinamice (care corespunde *retenției la* nivel fenomenologic). Condițiile inițiale și la limită sunt importante aici. Acestea sunt definite de contextul întruchipat și experiențial al acțiunii, comportamentului sau actului cognitiv. Condițiile la limită modelează acțiunea la nivel global și includ stabilirea contextului sarcinii, precum și modulații independente care decurg din contextul în care are loc acțiunea (de exemplu, stimuli noi sau schimbări endogene în motivație; vezi Varela, 1999).

Sistemul dinamic descris aici nu este în concordanță nici cu noțiunea clasică de stabilitate derivată din imaginea mecanică a lumii, nici cu imaginea computațională a cunoașterii. Stabilitatea, în acest ultim caz, înseamnă că condițiile inițiale și la limită duc la traiectorii concentrate într-o mică regiune a spațiului de fază în care sistemul persistă , un punct de atracție sau un ciclu limită. În schimb, sistemele biologice demonstrează *instabilitate* ca bază a funcționării lor normale: instabilitățile constituționale sunt norma (vezi Vafelar, 1999 ~~pentru un rezumat~~ al ~~dovezilor~~ empirice). Această instabilitate explică proprietatea de flux formal al

experienței. Sistemele neliniare oferă o auto -mișcare care nu depinde (în cadrul unui set de parametri) de conținutul sistemului. Cu alte cuvinte, indiferent dacă conținutul percepției mele vizuale este o persoană sau o piramidă, dinamica intrinsecă sau imanentă este generic aceeași: o mișcare autogenerată. Fluxul auto-constitutiv al experienței implică schimbări perceptive punctate de agregate tranzitorii care stau la baza actelor momentane (pe scara 1:1 a duratei). Modificările condițiilor inițiale și la limită ghidează acest flux, motivând transformări către noi faze dinamice, într-un mod care nu poate fi prezis de-a lungul unor traiectorii predeterminate.

Aici, protenția joacă un rol important în auto-mișcarea fluxului. La nivel neural, tipul de mecanism care stă la baza protenției este mai potrivit gândit în termeni de procese larg distribuite și dinamice, decât în termeni de funcții localizate. Protenția este legată de tonusul afectiv subiectiv care reflectă situația întrupată și contextualizată; ca atare, ajută la definirea - condițiilor limită și inițiale pentru neurodinamica tocmai descrisă (Thomson , 2007; Varela & Depraz, 2000). Când inițiez un act cognitiv intențional, de exemplu, când decid să caut un anumit obiect în mediu, induc o transformare caracterizată printr-o colorație afectivă care anticipează schimbarea percepției. Anticipând o anumită experiență, introduc parametri de ordin eterogen, care modifică geometria spațiului de fază.[27]

Faza prezentă a conștiinței, care include trecutul obiect al retenției și viitorul obiect al protenției, este un prezent dinamic ce corespunde unei - ferestre (variabile) de magnitudine 1, în cadrul căreia încorporează evenimente de magnitudine 1:10. „Prin urmare, nu este un prezent fără referințe, ci un bloc de durată, cu capete anterioare și posterioare, o proră și o pupă. Potrivit lui Varela, acest «acum» neurodinamic este baza neuronală a momentului cognitiv prezent . Cu alte cuvinte, structura temporală a experienței, în special «acumul» cu fața spre trecut și viitor,

27Dovezi empirice în acest sens pot fi găsite în studiile privind mișcarea intenționată. Intenția de a efectua o mișcare este însoțită de o schimbare a tonusului afectiv în grade diferite. Un caz binecunoscut implică potențialul de pregătire care precede o mișcare intenționată. Atunci când cineva mișcă intenționat un deget, de exemplu, se măsoară un potențial electric mare și lent pe scalp, precedând debutul mișcării cu o fracțiune de secundă. Aceasta nu este o corelație cu intenția, dar oferă o indicație a reconfigurării extinse a peisajului dinamic implicat în anticiparea unei acțiuni complet constituite. Astfel de efecte răspândite sunt în concordanță cu - mecanismele asociate neurotransmițătorilor care influențează modelele de răspuns la - nivel neural (Gallagher & Varela, 2003).

depinde de modul în care creierul își analizează activitatea” (Thompson, 2007, p. 334).

Este conștiința unui proces temporal, de asemenea, extinsă temporal?

Este conștientizarea unui proces temporal extinsă temporal și măsurabilă prin timpul obiectiv? Pe de o parte, psihologii încearcă adesea să măsoare experiența temporală cu ajutorul ceasului, chiar dacă recunosc că timpul poate trece lent sau repede în funcție de anumite aspecte cognitive ale experienței (vezi, de exemplu, Friedman, 1990). Pe de altă parte, mulți fenomenologi s-au întrebat dacă timpul obiectiv al ceasului face dreptate timpului pe care îl experimentăm efectiv. Pentru a cita doar un exemplu, luați în considerare modul în care experiența timpului (de exemplu, interacțiunea dintre cele trei dimensiuni temporale diferite) este articulată diferit .

trăite în stări diverse precum speranța, anxietatea, insomnia și plictiseala. Luați în considerare modul în care „aceleași" 30 de minute pot fi trăite diferit în funcție de situația în care cineva este anxios, plictisit sau fascinat. Aceasta nu înseamnă că un cronometru nu poate măsura ceva, dar întrebarea este ce anume se măsoară. Este timpul „serial" al ceasului un tip de temporalitate inerentă experiențelor în cauză sau derivă din acestea și, prin urmare, este rezultatul unei obiectivări ulterioare?

Încă de când Aristotel a subliniat un paradox fundamental referitor la timp - și anume, că „acumul" se schimbă simultan și rămâne același - filosofii care au analizat problema au încercat să o rezolve. El este întotdeauna „acum" și există întotdeauna un trecut și un viitor relativ la acest „acum". Această structură a timpului nu se schimbă; și totuși, fiecare „acum" pare să dispară continuu și spunem că un „acum" urmează unui alt „acum", astfel încât fiecare *oră anume* se deplasează tot mai departe în trecut. Filosoful britanic McTaggart (1908), scriind cam în aceeași perioadă cu Husserl, a încercat să rezolve paradoxul distingând seria A (trecut - prezent - viitor), o experiență psihologică a succesiunii care implică o devenire constantă (lucrurile devin constant prezente și apoi se deplasează în trecut , și apoi într-un trecut mai îndepărtat), chiar dacă menține aceeași structură, și seria B (înainte - acum - mai târziu), o succesiune care menține relații permanente între evenimente (vikingii au descoperit America înaintea lui Columb, iar această relație temporală nu se va schimba). McTaggart și mulți alții apără ideea că timpul este de fapt o serie B și că seria A nu este obiectiv reală, ci este un fenomen subiectiv sau psihologic.

Husserl abordează această întrebare fundamentală în mai multe momente ale carierei sale. În 1904, el scrie: „Conștiința timpului în sine - [necesită] timp; conștiința unei durate, durată; iar conștiința succesiunii, succesiune" (1893–1917, p. 192; vezi 1893–1917, p. 22). Dar dacă durata și unitatea experiențială a unei secvențe tonale sunt constituite de conștiință și dacă conștiința secvenței tonale este ea însăși dată cu o durată și o unitate, nu suntem prin aceasta forțați să postulăm încă o conștiință pentru a explica caracterul dat al acestei durate și unități și așa mai departe *la infinit* (Husserl , 1893–1917, p. 80). Husserl devine în cele din urmă conștient de aceste probleme și scrie:

> Este oare inerent absurd să considerăm curgerea timpului ca o *mișcare obiectivă? Desigur!* Pe de altă parte, memoria este cu siguranță ceva care are *prezentul său, iar* prezentul însuși ca un ton, de exemplu . Nu. Aici constă eroarea fundamentală. *Fluxul modurilor de conștiință nu este un proces; conștiința prezentului nu este ea însăși prezentul.* Reținerea care există „împreună" cu conștiința prezentului nu este „acum", *nu* este *simultană* cu prezentul și ar fi absurd să spunem că este. (Husserl, 1893-1917, p. 333)

Experiența temporală nu este un obiect care apare *în* timp , dar nici nu este doar o conștiință *a* timpului; mai degrabă, este ea însăși o formă de temporalitate, iar întrebarea este dacă are sens să atribuim timpului predicate temporale. Poate că această preocupare poate explica unele dintre afirmațiile oarecum enigmatice ale lui Husserl . Chiar dacă atribuim o anumită temporalitate fluxului conștiinței datorită caracterului său dinamic și capacității sale de schimbare, nu trebuie să confundăm temporalitatea intrinsecă conștiinței însăși cu tipul de temporalitate care privește obiectele conștiinței. Husserl ar respinge teza conform căreia există o corespondență temporală între fluxul conștiinței și obiectele și evenimentele temporale de care este conștient . Relațiile dintre protenție, impresia originală și retenție nu sunt relații între elemente situate în fluxul conștiinței, ci mai degrabă constituie fluxul în cauză. Pe scurt, trebuie să distingem obiectele care sunt constituite ca obiecte temporale prin structurarea protenției , retenției și impresiei originale de relația dintre structurile care operează constitutiv în conștiință. Așa cum experiența mea cu un cerc roșu nu este nici circulară, nici roșie, există o diferență între caracterul temporal dăruit al obiectului intențional și caracterul temporal dăruit al conștiinței în sine. Nu sunt temporale în același fel. Nu are sens, așa cum scrie Husserl, să spunem că fenomenele care constituie timpul (impresiile originale, retențiile și protențiile) sunt „prezente ", „trecute" și „viitoare" în felul în care sunt obiectele empirice (1893–1917, pp. 75, 333, 375–376), în timp ce tocmai conjuncția dintre ele face posibil sensul prezentului, trecutului și viitorului.

Husserl vorbește uneori despre conștiința timpului ca despre o formă neschimbătoare a prezenței, un *nuncstans* (1926-1935, p. 384): ea persistă, pentru a folosi metafora lui James, precum curcubeul de pe cascadă care își menține calitățile neschimbate pe măsură ce fluxul de apă trece prin el (James, 1890, 1, p. 630). Însă merită menționat faptul că Husserl neagă în mod explicit faptul că această prezență durabilă ar trebui înțeleasă ca

referindu-se pur și simplu la una dintre cele trei modalități temporale (Husserl, 1926-1935, p. 384), ci mai degrabă că ea cuprinde toate cele trei modalități. Și, deși din perspectiva persoanei întâi are cu siguranță sens să spun că îmi amintesc de o experiență anterioară de bucurie sau de percepția unei flori și că aceste experiențe au avut o durată și acum au încetat și au dispărut (la urma urmei, dacă nu ar fi așa, nu ar avea sens să spun că îmi amintesc de o experiență trecută), structura protenție - impresie originală - retenție și, prin urmare, însuși câmpul de experiență care permite atât prezența, cât și absența, nu poate deveni trecut și să fie absent *pentru mine.*

Dacă cineva dorește să descrie fluxul conștiinței, există imagini care îl transmit cu fidelitate, în timp ce altele nu reușesc să o facă - modalități care, ca să spunem așa, sunt fie destinate să reușească, fie sunt iremediabil greșite; iar această imagine a fluxului conștiinței este ceva ce trebuie elaborat, în parte, intersubiectiv. În opinia noastră, noțiunea de retenție este o abstracție descriptivă legitimă din punct de vedere fenomenologic, mai degrabă decât o soluție teoretică. Fenomenologia ascultării unei piese muzicale este de așa natură încât, atunci când, de exemplu, se cântă o serie de note ale unei melodii, aud melodia, nu acum o notă, apoi alta, apoi alta etc. Notele cântate anterior sunt captate în experiența intențională prin retenție, astfel încât atunci când aud nota cântată în momentul prezent, o aud ca parte a unui continuum de note. Acest lucru se întâmplă fără ca vreo informație senzorială să fie nevoită să persiste și fără a fi nevoie să activez memoria notelor anterioare. În scrierile lui Husserl, găsim descrieri fenomenologice tocmai ale acestei experiențe, care par a fi destul de precise . Pe baza experienței și a descrierilor acesteia, Husserl propune - ideea de retenție ca o încercare de a caracteriza tocmai aceste aspecte ale experienței. Este o abstracțiune descriptivă , iar singura întrebare relevantă pentru fenomenolog este dacă aceasta reprezintă corect experiența sau o distorsionează. În realitate,

Uneori, Husserl descrie lucrurile într-un mod oarecum excesiv de reificator: scotomizează diversele secțiuni ale conștiinței și protențiile și retențiile individuale ca și cum ar fi elemente care pot fi experimentate direct. În astfel de cazuri, își propune să încerce să aducă aceste abstracțiuni mai aproape de experiență, găsind o modalitate mai adecvată de a prezenta diversele sale caracteristici. Acesta ar putea fi începutul unui proces teoretic, dar este totuși un proces generat fenomenologic. În orice caz, Husserl a înțeles întotdeauna fenomenologia ca o întreprindere intersubiectivă , deschisă corecțiilor și, în acest spirit, ar primi cu bucurie orice adăugire la teorie.

ISTORICITATE

Experiențele noastre de zi cu zi sunt de obicei impregnate de un fel de superglu temporal: sunt ținute împreună pe termen scurt de o structură puternică și pragmatic semnificativă. Pe măsură ce merg pe un coridor, experiența mișcării mele în mediu este coerentă, la fel ca și întâlnirea cu o altă persoană și scurtul nostru schimb de replici. Acest lucru se explică prin structura retenție-impresie originală-protecție. Dar în viața noastră se întâmplă lucruri mult mai complexe decât întâlnirile scurte și experiențele trecătoare, iar temporalitatea existenței umane este mai complexă decât interacțiunea dintre protecții și retenții.

Memoria, de exemplu, care folosește un lipici mai puțin puternic , oferă, uneori explicit și alteori implicit, un cadru mai larg, deși alteori mai puțin coerent, prin care experiențele noastre au sens. Cunoașterea situațiilor și evenimentelor trecute este activată continuu și fără efort pe măsură ce înțelegem ceea ce trăim. Cu toate acestea, este posibil să rămânem inconștienți de inferențele bazate pe aceste cunoștințe, iar uneori acestea ne pătrund în amintiri și le distorsionează. Este un truism că amintirile noastre pot fi distorsionate și acesta este motivul pentru care - mulți psihologi și specialiști în științe cognitive, de la Barden (1932) la Schacter (1996), au recomandat abandonarea mitului conform căruia amintirile sunt pasive, adică că sunt...

înregistrări literale ale realității. După cum spune Schacter *(ibidem,* p. XV), acestea nu sunt „o simplă serie de fotografii stocate în albumul minții".

O sursă semnificativă de eroare se datorează deteriorării surselor de memorie: poate că aveți dreptate în a vă aminti că ați văzut, auzit sau trăit anterior un anumit eveniment, dar vă înșelați în privința sursei acelei amintiri. De exemplu, vedeți un titlu de ziar despre o anumită persoană celebră într-o revistă dubioasă de supermarket. Cu câteva luni mai devreme, ați discutat despre onestitatea persoanei respective și vă amintiți că s-a vorbit despre ea negativ , dar nu vă mai amintiți sursa. Faptul că ați uitat că știrea provine dintr-o sursă dubioasă vă face mai predispuși să credeți știrea. Lipsa memoriei sursei deschide astfel ușa formării unor credințe nejustificate (Schacter, 1966, pp. 115-116). Acesta este doar un exemplu al modului în care sistemele cognitive sunt condiționate (uneori prost) atât de limitările, cât și de efectele experiențelor noastre trecute.

Fenomenologii au recunoscut cu siguranță rolul pe care memoria implicită îl joacă în situațiile în care oamenii sunt influențați de experiențele trecute fără a fi conștienți explicit de acestea. Chiar și ceea ce pare a fi cea mai imediată experiență poate fi pătrunsă și influențată de experiențele anterioare și de cunoștințele dobândite, precum și de cunoștințele de bază modelate de forțele mai largi ale culturii și limbii. După cum spunea odată Dilthey, suntem în primul rând ființe istorice, chiar înainte de a fi observatori ai istoriei, și numai fiind istorici devenim observatori ai istoriei (Dilthey, 1910, pp. 277-278). În același sens, Dilthey ar susține, de asemenea, că bogăția naturii umane se manifestă doar în istorie. A spune că suntem istorici înseamnă a spune că suntem în istorie în același mod în care suntem în lume. Nu exist pur și simplu în prezent și mă regăsesc având capacitatea de a prefigura viitorul și de a-mi aminti trecutul. Dimpotrivă, realitatea umană este caracterizată de un fel de tensiune temporală. Trecutul servește în mod constant drept orizont și fundal al experienței noastre prezente, iar atunci când suntem absorbiți de acțiune, atenția noastră, centrul interesului nostru, nu este prezentul, ci obiectivele viitoare pe care intenționăm să le realizăm și să le planificăm. Viitorul este proeminent, în timp ce prezentul și trecutul constituie fundalul său. A fi om înseamnă a fi deja situat în lume, a te naște (sau a te arunca, cum spun unii fenomenologi) în ea fără a o fi ales, a fi prezent la ceea ce este în jurul nostru , a privi înainte spre proiecte viitoare (vezi Heidegger, 1986).

Existența umană este caracterizată de istoricitate, în sensul că orizontul

temporal modelează și modelează prezentul. „Istoricitatea” nu înseamnă pur și simplu că mă situez într-un anumit moment al istoriei, ci că îmi port istoria cu mine: experiențele mele trecute influențează modul în care înțeleg lumea și oamenii pe care îi întâlnesc în ea. Am fost printre alții de când mă știu, iar așteptările mele sunt structurate conform formelor moștenite de apercepție și înțelegere (vezi Husserl, 1929-1935a, pp. 117, 125; 1973b, p. 136). Văd lucrurile așa cum le văd alții, învăț din ei ce este normal și, astfel, particip la o tradiție comună care se întinde de-a lungul generațiilor într-un trecut întunecat. Normalitatea se reflectă într-un set de norme stabilite de tradiție. Din acest motiv, Husserl susține că fiecare persoană normală este istorică, ca membru al unei comunități istorice (1929-1935b, pp. 138-139, 431). Mă înțeleg ca moștenitor și continuator al unei tradiții sau, așa cum spune Husserl:

> Sunt un „copil al timpurilor”, sunt membru al „noi”-ului unei comunități în sensul cel mai larg, o comunitate care are propria sa tradiție și care, la rândul ei, este legată într-un mod nou de subiecții care au generat-o, strămoșii cei mai apropiați și cei mai îndepărtați. Și aceștia m-au „influențat”: sunt ceea ce sunt ca moștenitor. (Husserl, 1929-1935b, p. 223)

În acest sens, timpul uman nu este nici conștiință subiectivă a timpului, nici timpul obiectiv al cosmosului, ci mai degrabă face o punte între timpul fenomenologic și cel cosmologic. Timpul uman este timpul poveștilor noastre de viață. Este un timp narat, un timp structurat și articulat prin medierile simbolice ale narațiunilor (Ricoeur, 1985, p. 279). Începutul narațiunii mele este întotdeauna deja făcut pentru mine de alții, iar modul în care se desfășoară acea narațiune este determinat doar parțial de alegerile și deciziile mele. De fapt, povestea de viață a unui individ nu este doar împletită cu poveștile altora (părinți, frați, prieteni etc.), ci este și încorporată într-o structură mai largă de semnificație istorică și comunitară. Vom reveni la temele socialității și narațiunii în capitolele 9 și 10.

LITERE ULTERIORI

CARR, D., *Timp, narațiune și istorie.* Indiana University Press, Bloomington 1986.
DAINTON, BF, *Fluxul conștiinței: unitate și continuitate în experiența conștientă* . Routledge, Biblioteca Internațională de Filosofie, Londra 2000.
FRIEDMAN, WJ., *Despre timp: Inventarea celei de-a patra dimensiuni.* MIT Press, Cambridge , MA 2000.
GALLAGHER, S., *Neordonarea timpului.* Northwestern University Press, Evanston, 1998.

HEIDEGGER, M., *Essere e tempo.* Tr. ea. Longanesi, Milano 1976.
HUSSERL, E., *Despre fenomenologia conştiinţei timpului intern (1893-1917).* Trad. J. Brough. Opere complete IV. Kluwer Academic, Dordrecht 1991.
KORTOOMS, T., *Fenomenologia timpului.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.
RICOEUR, P., *Il tempo raccontato.* Tr. ea. Jaca Book, Milano 1986-1988.

5

PERCEȚIE

„Primatul percepției”, titlul uneia dintre cele mai faimoase conferințe ale lui Merleau-Ponty, ne oferă o idee despre modul în care majoritatea fenomenologilor tratează percepția, pe care o consideră fundamentală: dictonul fenomenologic „către lucrurile în sine” poate fi înțeles ca un apel la întoarcerea în lumea percepției , care precede orice conceptualizare și articulare științifică și pentru care este o precondiție. În consecință, acest apel poate fi interpretat ca o critică a scientismului, ca o respingere a ideii că „știința este măsura tuturor lucrurilor , a ceea ce este și a ceea ce nu este” (Sellars, 1963, p. 59). Această critică nu trebuie înțeleasă ca o respingere a raționalității științifice: ideea nu este atât că explorarea științifică a realității este falsă, invalidă sau superfluă; adică, ținta criticii nu este știința în sine, ci mai degrabă o anumită autointerpretare umflată a științei. Atât Merleau-Ponty, cât și Husserl subliniază faptul că există o relație mai originală cu lumea decât cea manifestată de raționalitatea științifică. În întâlnirile noastre perceptive și preștiințifice cu lumea, aceasta din urmă ne este dată concret, prin simțuri și intuiție. În viața de zi cu zi, interacționăm nu cu obiecte teoretice ideale, ci cu obiecte de utilizare și valori, cu imagini, statui, cărți, mese, case , prieteni și familie (Husserl, 1952, p. 412), iar viața noastră este ghidată de interese practice. Nu trebuie să uităm niciodată că cunoștințele noastre despre lume, inclusiv cunoștințele științifice, decurg dintr-o perspectivă la persoana întâi și că știința ar fi lipsită de sens fără această dimensiune a experienței. Discursul științific este înrădăcinat în lumea experienței, în

lumea trăită, iar dacă vrem să înțelegem cum funcționează știința și limitele acesteia, trebuie să investigăm experiența originală a lumii, din care știința este o articulare de nivel superior (Merleau-Ponty, 1962, pp. 16-17). Chiar și cele mai exacte și abstracte rezultate științifice presupun dovezi din lumea vieții relative la un subiect căruia îi sunt date prin intuiție . Această formă de dovadă nu funcționează pur și simplu ca un punct de trecere inevitabil, ci în sine irelevant , către cunoașterea științifică, ci este mai degrabă o sursă permanentă și absolut indispensabilă de sens și justificare (Husserl, 1954, pp. 139-140). Standardizarea procedurilor și dezvoltarea de instrumente care oferă măsurători precise au facilitat generarea și acumularea de date la persoana a treia și stabilirea unui consens intersubiectiv; dar dacă nu ar exista subiecți conștienți care să interpreteze și să discute aceste date, ajustările unităților de măsură, imprimările de pe computer, imaginile cu raze X etc. ar rămâne lipsite de sens . Cunoașterea științifică depinde (deși, evident , nu exclusiv) de observațiile și experiențele indivizilor: este vorba de cunoștințe împărtășite de o comunitate de subiecți experimentați.

În raport cu cunoașterea și acțiunea în general, percepția este fundamentală și are prioritate. De aceea, ocupă întotdeauna primul loc în lista fenomenologului. Husserl, de exemplu , face adesea distincție între modalități *semnificative, imaginative* (sau *picturale) și perceptive* de a înțelege un obiect sau o stare de fapt: pot vorbi despre un stejar ofilit pe care nu l-am văzut niciodată, dar am auzit că este pe verso; pot vedea un desen detaliat *al* stejarului; sau îl pot percepe direct . [28]În mod similar, pot vorbi despre cât de groaznic trebuie să fie pentru persoanele fără adăpost să doarmă pe străzi, pot urmări o emisiune de televiziune pe această temă sau pot experimenta acest lucru eu însumi . Pentru Husserl, aceste moduri diferite de intenție nu sunt deconectate; mai degrabă, există o relație ierarhică strânsă între ele, în sensul că diferitele moduri pot fi ordonate pe baza capacității lor de a ne transmite obiectul în cel mai direct, original și optim mod posibil. Obiectul poate fi experimentat mai mult sau mai puțin direct, adică poate fi mai mult sau mai puțin *prezent.*

28 Discutăm aici aceste trei moduri, dar alte forme importante sunt fantezia imaginativă și memoria. Deși atât conștiința imaginii, cât și fantezia implică conștientizarea a ceva absent, există o diferență evidentă între cele două. În conștiința imaginii, intenționez ceva prin altceva. Funcția *reprezentațională* nu face parte din fantezie. Dacă îmi imaginez un faun dansator, acesta nu este destinat să reprezinte ceva real. Dimpotrivă, avem de-a face cu un obiect intențional care nu este destinat să fie real, ci pur și simplu apare *ca și cum* ar fi (Husserl, 1923-1924 , pp. 112-113).

La cel mai de jos nivel se află cea mai goală modalitate de a intenționa obiectul, cea dată în actul semnificativ. Aceste acte (lingvistice) au cu siguranță o referință, dar dincolo de aceasta, obiectul nu este dat în carne și oase. Actele imaginative sau picturale au un anumit conținut intuitiv, dar, la fel ca actele semnificative, ele intenționează obiectul indirect . În timp ce actele semnificative intenționează obiectul printr-o reprezentare contingentă (un semn lingvistic), actele picturale intenționează obiectul printr -o reprezentare (imagine) care prezintă o anumită asemănare cu obiectul văzut dintr-o anumită perspectivă. Însă, doar percepția efectivă ne oferă obiectul în mod direct . Acesta este singurul tip de intenție care ne oferă obiectul însuși în prezența sa corporală *(leibhaftig)* sau, așa cum spune Husserl, *in propria persona.* Astfel, conform teoriei lui Husserl, percepția nu ne confruntă cu reproduceri sau imagini ale obiectului, cu excepția, desigur, a cazurilor în care percepem picturi sau fotografii, ci cu obiectele însele. Prin urmare, atunci când spunem că ceva ne *apare* perceptiv, acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că ceea ce este dat perceptiv este o imagine sau un semn al altceva (Husserl, 1908-1921, p. 107).

Putem vorbi și despre diferite niveluri epistemice. A vorbi despre un caiet, a vedea o imagine a acestuia sau a scrie în el nu înseamnă că avem de-a face cu trei caiete diferite, ci mai degrabă cu același obiect dat în trei moduri diferite. Dacă îmi caut caietul și îl găsesc, avem de-a face cu o situație în care caietul găsit sau, mai precis , caietul dat perceptiv, satisface sau *îndeplinește* intenția mea. În timp ce anterior aveam o intenție doar semnificativă, acum aceasta este satisfăcută de o nouă intenție, în care același obiect este dat *perceptiv.* Ceea ce anterior era doar gândit este acum și văzut. Husserl compară relația dintre intenția lingvistică goală și completarea ei în percepție cu relația clasică dintre gândire/concept și intuiție (Husserl , 1900-1901, II, pp. 444-445).

Ideea de împlinire perceptivă are o arie largă de aplicare. Nu există așa ceva precum un „sau/sau" în virtutea căruia să existe fie împlinire absolută , fie nicio împlinire. Dimpotrivă, pot exista grade variate de împlinire. Nivelul său poate varia și, odată cu el, claritatea sa. Dacă văd un stejar ofilit de departe, cu siguranță mă aflu în fața stejarului însuși: este prezent în - intuiția mea, dar nu este dat în mod optim, așa cum ar fi cazul dacă aș fi mai aproape și aș putea distinge mai multe detalii (Husserl, 1900-1901, II, p. 422; 1913, pp. 144-145). În același timp, trebuie subliniat și faptul că Husserl nu definește donarea optimă prin intermediul unor parametri precum lumina sau prezența în spațiu. Este dificil să vezi majoritatea

lucrurilor în întuneric, deși stelele sunt printre excepții. Husserl a înțeles, în general, dăruirea optimă ca un tip de dăruire care ne prezintă obiectul în cel mai informativ și diferențiat mod posibil (Husserl, 1918-1926, pp. 214-215). Atât Husserl, cât și Merleau-Ponty consideră intențiile lingvistice mai puțin originale și fundamentale decât cele perceptive. Ambii ar susține că primele sunt înrădăcinate în întâlnirea prelingvistică și antepredicativă cu lumea și, în consecință, se opun ideii că orice sens este prin natura sa propozițional. [29]Separarea simțului și a sensibilului *(Sinn și Sinnlichkeit)* unul de celălalt, negând continuitatea dintre percepția unui obiect și expresia sa predicativă, ar fi produsul unei abstracțiuni intelectualiste, care ar face de neînțeles cum perceputul poate servi drept ghid pentru articularea lingvistică. Negarea existenței cunoașterii prelingvistice și susținerea faptului că de fiecare dată când învățăm ceva *ca fiind* ceva presupunem utilizarea limbajului ar face de neînțeles cum învățăm - limbajul în primul rând. Utilizarea prefixului „pre" în acest context nu se referă doar la faptul că experiențele în cauză sunt anterioare temporal limbajului și achiziției acestuia, ci și la faptul că cunoașterea perceptivă directă a lumii este o condiție permanentă, precum și sursa sensului lingvistic . Chiar dacă o persoană ar cunoaște termeni precum „crimson", „scarlet" și „vermilion", nu ar avea cunoștințe adecvate despre conceptele implicate dacă ar fi oarbă și, prin urmare, incapabilă să vadă aceste culori.

Unul dintre aspectele caracteristice ale abordării fenomenologice a intenționalității percepției este accentul pus pe natura directă sau imediată a acesteia din urmă. După cum afirmă Husserl, toate tipurile de reprezentare *(Vergegenwärtigung),* fie că este vorba de memorie sau imaginație, ele provin dintr-o reprezentare *{Gegenwärtigung}*. adecvat, care este modul de intuiție al experienței prin excelență (Husserl, 1900-

29 O obiecție adesea ridicată împotriva ideii lui Husserl despre experiența prelingvistică este că, în încercarea de a căuta un nivel imediat al experienței anterior - oricărei interpretări, Husserl a trecut cu vederea faptul că *orice* experiență implică interpretare. Aceeași critică hermeneutică, însă, face greșeala de a crede că orice interpretare este lingvistică; dar, așa cum au arătat Husserl și Heidegger, interpretarea poate fi și prelingvistică (vezi Heidegger, 1925-1926, pp. 144-145): se poate manifesta, de exemplu, în practicile noastre. Același obiect poate fi folosit în diverse moduri: această diferență de utilizare, adică în modul în care înțelegem obiectul, nu este altceva decât o formă de interpretare practică. Dar și mai fundamental, ori de câte ori percepem obiecte , cointenționăm profilurile lor absente și, prin acest fapt, depășim ceea ce este pur și simplu dat. Din acest motiv, potrivit lui Husserl, fiecare percepție implică un aspect de *„Hinausdeutung"* sau interpretare (1918-1926, p. 49); Vedeți mai jos informații suplimentare despre acest aspect al percepției.

1901, II, pp. 448-449; 1913, pp. 92-93). Din acest motiv, fenomenologii au respins teoriile reprezentaționale ale percepției. Conform unei formulări clasice a acestei poziții, mintea noastră nu este capabilă să ajungă la obiectele în sine prin ea însăși și s-a susținut de obicei că, din acest motiv, trebuie să introducem un element intermediar între minte și lume dacă - vrem să înțelegem și să explicăm percepția. Se susține de obicei că accesul nostru cognitiv la lume este mediat de un fel de *reprezentare mentală* . Se presupune că aceste reprezentări interne au apoi o relație cu obiectele cotidiene pe care în mod obișnuit pretindem că le percepem, similară cu cea a efectelor interne datorate unor cauze externe: percepția constă în generarea unei structuri reprezentaționale în minte, ceva de genul unei imagini sau a unei hărți care reprezintă realitatea externă. Poziția cea mai extremă consideră percepția ca o reprezentare, produsă în minte, care punct cu punct descrie lumea, o reorganizare coerentă a unui set de senzații atomice sau o compilație de modele de stimulare retiniană în continuă schimbare. Pentru a ilustra această teză, să presupunem că privesc un trandafir roșu. În acest caz, am o experiență a trandafirului, dar, desigur, - aceasta nu înseamnă că trandafirul, ca obiect fizic, este prezent fizic în conștiința mea. Teoria reprezentațională a percepției susține că trandafirul exercită un efect asupra aparatului meu perceptiv și că acest lucru determină apariția unei reprezentări mentale a trandafirului în conștiința mea. Conform acestei teorii, așadar, fiecare percepție implică cel puțin două entități distincte: obiectul extramental și reprezentarea intramentală . Mai întâi, să luăm în considerare modul clasic în care este exprimat acest reprezentaționalism:

> Nu pretind să învăț, ci să cercetez; și, prin urmare, nu pot să nu mărturisesc, din nou, că senzația externă și internă sunt singurele căi pe care le pot găsi prin care cunoașterea trece la intelect. Acestea sunt singurele, din câte pot descoperi, ferestrele prin care lumina intră în această *cameră întunecată.* Căci, în opinia mea, intelectul nu este foarte diferit de o cameră mică complet închisă la lumină, în care au fost lăsate doar câteva mici deschideri, prin care pot intra formele vizibile externe sau ideile lucrurilor externe: [dacă imaginile care intră în această cameră întunecată ar putea fi oprite acolo și ar rămâne acolo atât de bine aranjate încât să fie regăsite atunci când este necesar, ar semăna foarte mult cu intelectul omului, în ceea ce privește toate obiectele vederii și ideile corespunzătoare acestora.] (Locke, 1690, p. 92)

Cum ar privi fenomenologii această încercare de a clarifica relația

minte-lume? Putem admite foarte bine că nimic nu pare mai natural decât să susținem că obiectele de care sunt conștient se află în afara conștiinței mele. Și când experiențele mele, fie ele percepții sau diverse tipuri de stări mentale, îmi prezintă obiecte, este posibil ca ele să poată face acest lucru decât printr-o mediere reprezentațională? Obiectele de care sunt conștient se află în afara conștiinței mele, dar în interiorul ei găsesc reprezentări (imagini sau semne) ale acestor obiecte, iar aceste obiecte interne îmi permit să fiu conștient de obiectele externe. Dar, așa cum observă Husserl, această teorie nu este doar empiric falsă; este complet absurdă. Ea concepe conștiința ca o cutie care conține reprezentări care seamănă cu obiecte externe, dar neglijează să se întrebe cum ar trebui subiectul să știe că reprezentările sunt de fapt reprezentări ale obiectelor externe. Unii au - susținut că o imagine este ceva care seamănă cu ceea ce înfățișează și că asemănarea, cu calitatea sa reprezentațională , este cea care pătrunde în imagini. Această poziție este cunoscută sub numele de teoria asemănării reprezentării imaginii. Dar pentru ca eu să înțeleg că *x* îl reprezintă *pe y* prin asemănare cu el, trebuie să am acces la *y* neintermediat de *x,* astfel încât să le pot compara pentru a înțelege asemănarea. Dacă cunosc doar reprezentarea , nu pot ști că aceasta seamănă cu obiectul reprezentat. Mai mult, dacă cineva concepe reprezentările mentale în același mod ca reprezentările obișnuite (fotografii, picturi , simboluri), se confruntă imediat cu așa-numita problemă a homunculusului:

> Eul nu este un omuleț într-o cutie care privește imagini și apoi uneori iese din cutie pentru a compara obiecte externe și interne etc. Pentru un astfel de eu care contemplă imagini, imaginea în sine ar fi ceva extern, ar necesita ca ea însăși să coincidă cu o altă imagine internă și așa mai departe *la infinit.* (Husserl, 1908-1921, p. 106)

Mai mult, Husserl neagă faptul că o imagine sau un semn este un obiect care, pe lângă diversele sale calități, cum ar fi forma, dimensiunea și culoarea, are și calitatea intrinsecă de a fi o imagine sau un semn. Potrivit lui Husserl, o imagine sau un semn trebuie să fie aprehens *ca* o imagine sau un semn pentru a funcționa ca o reprezentare a altceva *(ibid.,* pp. 106-107). Ele își dobândesc calitatea de reprezentări printr-un act special de aprehensiune cognitivă. Dacă *x* trebuie să-l reprezinte *pe y, x* trebuie interpretat ca o reprezentare a *lui y.* Tocmai interpretarea, adică o formă particulară de intenționalitate , este cea care îi conferă *lui x* funcția sa reprezentațională. Mai precis, dacă *x* (o pictură, o fotografie, o icoană, un

simbol etc.) trebuie să funcționeze ca o reprezentare a altceva, trebuie mai întâi *să-l percepem pe x* pentru a-i conferi apoi calitatea sa reprezentațională. Acesta este un motiv în plus pentru a respinge teoria reprezentațională a conștiinței. Ea presupune ceea ce caută să explice.

S-ar putea obiecta, totuși, că această teorie clasică și destul de rudimentară a reprezentării nu este versiunea contemporană a reprezentaționalismului. La urma urmei, teoria percepției a lui Locke, cu referințele sale la imaginile mentale, a fost în mare parte abandonată. *În mare parte de către filosofi,* însă, s-ar putea adăuga în replică. Unele versiuni ale acestei perspective (mediate de opera lui Hermann von Helmholtz) sunt încă susținute de numeroși neurocercetători. Comparați, de exemplu, următorul citat din Damasio:

> Când tu și eu observăm un obiect exterior nouă, imaginile pe care ni le formăm în creier sunt comparabile. Știm bine acest lucru, deoarece putem descrie obiectul în moduri foarte similare, până la cele mai mici detalii. Dar asta nu înseamnă că imaginea pe care o vedem este o copie a ceea ce este obiectul în cauză. Ce este aceasta, în termeni absoluți, nu știm. (Damasio, 1999, p. 385)

Idei similare au fost propuse de Francis Crick, care, în descrierea sa a așa-numitei *probleme a legăturii,* susține că una dintre caracteristicile izbitoare ale imaginii în lumea vizuală este organizarea sa perfectă (1995, p. 381) și că, deși știm cum selectează partea vizuală a creierului imaginea (câmpul vizual), tot nu știm cum o asamblează *(ibid.,* p. 42). Mai general, mulți oameni de știință specializați în vedere încă concep vederea ca un proces în care, pe baza a ceea ce este prezent proximal, adică imaginile din cap sau din ochi, încercăm să descoperim, prin inferență, ce este prezent acolo, în lume. După cum scrie Richard Gregory: „Ochiul ne oferă imagini subțiri, inversate, iar noi vedem obiecte solide în spațiul înconjurător. Din modelele de stimulare de pe retină, percepem o lume de obiecte; iar acest lucru este miraculos" (1997, p. 9).

3. Dacă ducem acest lucru la extrem și spunem că tot ce știm sunt reprezentări generate de o influență cauzală asupra organelor noastre de simț și a creierului, trecem cu vederea nu doar caracterul non-fenomenologic și speculativ al acestei explicații, ci și circularitatea pe care o implică. Pentru ca un astfel de reprezentaționalism extrem să fie coerent, trebuie în mod firesc să se considere că până și organele noastre de simț și creierul (pe care, la urma urmei, le cunoaștem doar prin percepție) ne sunt cunoscute doar ca reprezentări; prin urmare, originile reprezentărilor sunt explicate prin impactul cauzal asupra reprezentărilor a ceva necunoscut. Este greu de crezut că aceasta este o

explicație bună.

Dacă această teză își propune să sugereze că percepem cu adevărat imagini interne, atunci este deschisă criticii fenomenologice : nu numai că este incompatibilă cu dovezile fenomenologice, dar teza implică și o utilizare extrem de problematică a ambelor noțiuni de „percepție" și „imagine". În loc să se susțină că creierul perceptor construiește o - reprezentare internă a lumii percepute, ar fi mult mai puțin controversat să se argumenteze pur și simplu că creierul nostru ne permite să vedem o scenă vizuală. Dacă, dimpotrivă , se susține că trebuie să ne bazăm pe diverse procese reprezentaționale la nivel subpersonal pentru a explica experiența noastră perceptivă a obiectelor externe, la prima vedere acest lucru ar putea părea că subminează critica fenomenologică. La urma urmei, cum pot fi fenomenologii în măsură să specifice ce se întâmplă la nivel subpersonal? Poate, însă, că acest lucru subestimează o parte din forța argumentului fenomenologic. Nu numai că există problema a ceea ce înseamnă „reprezentare" în mod propriu la nivel subpersonal, dar – și mai important – chiar dacă am accepta (cu reticență) că este coerent să vorbim despre reprezentări subpersonale, rămâne încă o întrebare deschisă dacă existența unor astfel de entități susține teoria reprezentaționalistă a percepției. Într-adevăr, una este să susții că reprezentările subpersonale se numără printre condițiile interne care ne permit să percepem, dar cu totul alta este să susții că percepția însăși are un caracter reprezentațional.

În Capitolul 6, care tratează mai pe larg conceptul de intenționalitate, vom analiza argumente suplimentare împotriva teoriei reprezentaționaliste a minții. Deocamdată, este suficient să reamintim că fenomenologii ar insista asupra caracterului prezentațional, mai degrabă decât reprezentațional, al experienței perceptive . O articulare alternativă destul de clară a acestei teorii non-reprezentaționaliste a percepției a fost oferită recent de Noè:

> Teza conform căreia experiența perceptivă ajunge la lume – adică este o întâlnire cu lucruri și situații – *nu* este compatibilă cu o imagine metafizică sau empirică veche a percepției și a naturii sale. De fapt, prezentând experiența perceptivă ca o *implicare* sau *contaminare* cu situații și lucruri, fenomenologia susține că experiența este ceva ce nu ar putea avea loc în absența situațiilor și lucrurilor. Prin urmare, fenomenologia ne spune că percepția este o condiție a cărei natură depinde *în esență* de prezența și implicarea unei lumi întâlnite. Dacă nu ar exista obiecte sau situații, nu ar exista nici contact sau implicare cu ele, ceea ce este echivalent cu susținerea

că nu ar exista deloc experiență perceptivă . (Noe, 2007, p. 235)

HOLISM PERCEPTIV

Accentul fenomenologic pus pe *primatul percepției* poate aminti unora de empirism, dar la o inspecție mai atentă ar trebui să devină clar că există mai multe diferențe. În secolul al XVIII-lea, filosoful francez Condillac a sugerat un experiment mental: a propus să ne gândim la o statuie lipsită de orice capacitate perceptivă și apoi să adăugăm câte o modalitate senzorială pe rând, pentru a lua în considerare efectele percepțiilor la nivel vizual, tactil, auditiv și la alte niveluri. Întrebarea este însă dacă o statuie - adică o entitate imobilă - ar putea fi capabilă de experiențe perceptive. Mai mult, Condillac a presupus că are sens să genereze experiență senzorială printr-o singură modalitate pe rând . Ca empirist, el credea că sensibilitatea este de înțeles atunci când este gândită ca date senzoriale izolate care se organizează într-un obiect perceput. Atât fenomenologia, cât și știința ne spun că nu funcționează așa. Nu ar trebui să ne gândim la percepție ca fiind construită din atomi minusculi de date senzoriale și nici nu ar trebui să ne gândim la ea ca la o colecție de modalități senzoriale separate. Într-adevăr, avem motive întemeiate să credem că percepția ca atare face parte dintr-un întreg mai amplu. Să analizăm câte o teză pe rând.

În *Fenomenologia percepției* , Merleau-Ponty critică ideea empiristă conform căreia percepția este compusă din senzații, înțelese ca unități individuale de experiență. După cum observă el, pur și simplu nu experimentăm senzații ca atare; această noțiune nu corespunde cu nimic din ceea ce face parte din experiența noastră (1962, pp. 35-36). Sau, așa cum subliniază Heidegger:

> apar *lucrurile ,* nu percepem niciodată mai întâi un aflux de senzații, de exemplu de sunete și zgomote; mai degrabă, simțim furtuna șuierând în coș, auzim motorul cu trei motoare sau

---

Rezistența în sine este mult mai aproape de noi decât senzațiile ; ceea ce auzim este ușa trântită în casă, niciodată, însă, „date acustice" sau chiar un simplu zgomot. Pentru a percepe un zgomot în starea sa pură, trebuie să ne abatem atenția de la rezistență , să ne distragem urechea de la ea, adică să auzim abstract. (Heidegger, 1964, pp. 21-23)

Mai degrabă decât să fie elementele constitutive ale experiențelor

perceptive, senzațiile sunt construcții teoretice. Să luăm în considerare cea mai simplă experiență, o pată de culoare albă pe un fundal:

> Toate petele din pată au o anumită „funcție ” comună care le face o „figură”. Culoarea figurii este mai densă și, ca să spunem așa, mai rezistentă decât cea a fundalului; marginile petei albe „aparțin” acesteia și nu sunt integrate în fundal, chiar dacă acesta din urmă este contiguu. Pata pare a fi plasată pe fundal și nu îl întrerupe. Fiecare parte anunță mai mult decât conține, iar această percepție elementară este, prin urmare, deja impregnată de sens. (Merleau-Ponty, 1962, pp. 35-36)

S-ar putea argumenta că fiecare punct al patei contribuie și adaugă ceva la compoziția finală, așadar nu doar prin sensibilitatea la fiecare punct - dobândim percepția întregului. Cu toate acestea, așa cum observă Merleau-Ponty, acest lucru ignoră faptul că percepem fiecare punct gestal, cu un fundal - „«ceva» perceptiv se află întotdeauna în mijlocul altor lucruri și face întotdeauna parte dintr-un «câmp»” (Merleau-Ponty, 1962, p. 36). Mai mult, empirismul uită și subiectul percepției, chiar dacă obiectul perceput este întotdeauna contextualizat nu numai de mediul său fizic, ci și de proiectele și interesele particulare ale celui care percepe, de acțiunile particulare și potențiale în care cel care percepe este sau ar putea fi angajat și de alte aspecte ale experienței care sunt constituite de modalitățile și emoțiile sensibile . Numai în raport cu astfel de experiențe, emoții, acțiuni și contexte intermodale putem înțelege natura percepției: „Numai structura percepției reale ne poate învăța ce înseamnă să percepem” *{ibidem)*.

Rolul contextelor perceptive și pragmatice, împreună cu „ colaborarea” sistemelor senzoriale și motorii în cadrul unui proces neurofiziologic complex și variabil, generează stabilitate în cadrul instabilităților percepției. În această stabilitate și în procesul de integrare, nu găsim datul izolat al senzației, ci mai degrabă „o formațiune deja conectată la un întreg și deja înzestrată cu sens” *(ibid.,* p. 42). Această critică fenomenologică a teoriei senzației - o teorie care ignoră contextul și scopurile pragmatice ale celui care percepe - implică un set mai larg de întrebări despre modul în care ar trebui practicată știința cognitivă. Pe măsură ce experimentăm și construim teorii, riscăm să postulăm mecanisme teoretice care, de fapt, nu există. O știință care caută să explice experiența în termeni obiectivi „introduce senzații care sunt lucruri, în timp ce experiența arată că există deja seturi semnificative [...]. Ea cere ca, asemenea a două linii reale, două linii percepute să fie egale sau inegale [...] fără a vedea că particularitatea

perceputului este de a admite ambiguitate, «estompare», de a se lăsa modelat de contextul său" *(ibid.,* p. 43).[30]

Să luăm în considerare binecunoscutele linii Muller-Lyer (Figura 5.1). De ce aceste linii, care au în mod obiectiv lungimi egale, par a avea - lungimi diferite? Faptul că sunt trasate cu săgeți sau cozi le modifică astfel încât nu mai sunt egale din punct de vedere perceptiv. Dacă aceste linii ar fi obiecte fizice pe care le-aș putea ridica și folosi, de exemplu fire, le-aș trata în mod necesar ca obiecte diferite, atât prin modul în care le-aș apuca, cât și prin ceea ce aș face cu ele. Percepția mea citește aceste aspecte pragmatice în estimările sale vizuale. Dacă am șterge săgețile și cozile, am avea două obiecte identice și am putea vedea cu ușurință că lungimile lor sunt egale. „Aceasta înseamnă că, pentru percepție [ceea ce înseamnă pentru acțiune și în scopuri pragmatice], o linie obiectiv izolată și aceeași linie luată într-o figură încetează să mai fie «aceleași»" (pp. 43-44).

În iluzia Ebbinghaus (Figura 5.2), cercul central din stânga este perceput ca fiind mai mic decât cel din dreapta. Cu toate acestea, cele două au, în mod obiectiv, diametre egale. Cum poate fi descris și interpretat acest rezultat?

30 Deși în filosofia și psihologia de astăzi există puțini susținători ai teoriei percepției bazate pe date senzoriale (vezi însă Maund, 1995; O'Shaughnessy, 1985; Robinson, 1994), problema mai generală a concepției subiecților experienței în termeni obiectivi este încă pertinentă atunci când se iau în considerare diversele abordări mecaniste, reducționiste, computaționaliste și reprezentaționaliste din știința cognitivă.

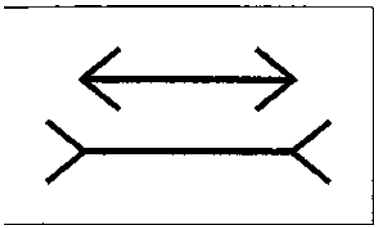


Figura 5.1 L'illusione di Müller-

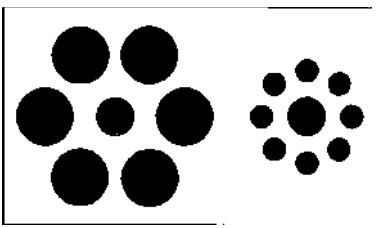


Figura 5.2 L'illusione di Ebbinghaus.

De obicei, este prezentată ca un exemplu de iluzie optică grosolană și, în acest sens, putem spune că avem percepții incorecte. Însă o interpretare alternativă ar fi că percepem corect aceste cercuri și că ne aflăm pur și simplu în fața unei ilustrații clare a principiului Gestalt clasic, conform căruia contextul influențează părțile. Într-adevăr, dacă cineva ar percepe cele două cercuri centrale ca având aceeași dimensiune, aceasta ar fi eroarea perceptivă; în acest caz, percepția nu ar fi exactă și veridică , deoarece, în acest caz, elementul perceptiv Gestalt nu ar fi perceput ca fiind disponibil.[31]

Un alt motiv pentru care încercarea de a explica percepția ca un amalgam de date senzoriale eșuează este că vedem întotdeauna ceva mai mult și ceva mai puțin decât ceea ce este dat simțurilor. Aceasta este o idee curioasă pe care o găsim dezvoltată în analiza fundamentală a percepției a lui Husserl. Când percep un obiect, de exemplu, un fotoliu, obiectul nu este niciodată dat în totalitatea sa, ci întotdeauna incomplet , cu un anumit contur limitat sau schițat. Ceea ce este dat intuiției nu este niciodată întregul fotoliu, inclusiv partea din față, lateralele, partea inferioară și interiorul, nici măcar în cea mai perfectă percepție. Cu toate acestea, obiectul percepției mele este tocmai obiectul care apare și nu o schiță a acestuia . Percep un scaun, de exemplu, suprafața dată în perspectivă a părții din față sau din spate a șezutului sau a picioarelor scaunului. Desigur, pot alege să-mi concentrez intenționat atenția asupra suprafeței piciorului, mai degrabă decât asupra întregului scaun, dar și aceasta mi-ar fi dată în

31 Trebuie menționat că, în acest caz, și spre deosebire de modul în care - sistemul nostru motor ar trata iluzia Müller-Lyer, efectul Gestalt din iluzia Ebbinghaus nu ne afectează capacitatea de a atinge și de a prinde cele două cercuri, pe care sistemul nostru motor le tratează ca fiind de dimensiuni egale. Diferența are legătură tocmai cu elementele pe care le vom prinde și manipula : în primul caz, liniile de lungime egală sunt prezentate cu săgeți și cozi , în timp ce în al doilea caz, cercurile sunt prinse fără cele din jur.

profiluri. Prin urmare, experiența noastră perceptivă este caracterizată de faptul că transcendem continuu profilul care apare în perspectivă pentru a înțelege obiectul însuși. Adică, percepția ne echipează cu o conștientizare completă a obiectului, chiar dacă doar o parte a obiectului perceput este dată în intuiție (Husserl, 1907, pp. 49-50). [32]Întrebarea centrală este: cum este posibil toate acestea? Conform lui Husserl, motivul pentru care percepem scaunul în sine, chiar dacă în realitate doar un singur profil este prezent intuiției, se datorează contribuției a ceea ce el numește *intenționalitate orizontală.* Teza lui Husserl este că conștientizarea intuitivă a profilului prezent al obiectului este întotdeauna însoțită de conștientizarea intențională a *orizontului* profilurilor absente *ale obiectului* (Husserl, 1954, p. 185). Dacă am fi îndreptați exclusiv către ceea ce este dat intuitiv, nicio conștientizare perceptivă a obiectului în sine nu ar fi posibilă:

> Determinările obiective care apar impropriu sunt co-aprehendate, dar nu au un caracter sensibil; nu sunt prezentate prin intermediul a ceea ce este sensibil, adică prin materialul senzației. Este evident că sunt co-aprehendate, deoarece altfel nu am avea niciun obiect în fața ochilor, nici măcar o latură a obiectului, întrucât acesta din urmă poate fi o latură numai dacă obiectul este prezent. (Husserl, 1907, p. 55)

> Fiecare percepție spatiotemporală (numită de obicei „ percepție externă") poate fi iluzorie, chiar dacă este o percepție care, conform - sensului său, este o aprehensiune directă a lucrului în sine. Conform sensului său, este anticipatorie - anticipația (*Vorgriff)* se referă la ceva co-intenționat - și într-un mod atât de radical încât chiar și în conținutul a ceea ce este dat perceptiv ca atare, dacă privim cu atenție, există un element de anticipare. De fapt, nimic din percepție nu este perceput pur și adecvat. (Husserl, 1923-1924, p. 45)

Semnificația profilului prezentat depinde de relația sa cu profilurile absente ale obiectului și nicio conștientizare perceptivă a obiectului nu ar fi posibilă dacă aceasta s-ar limita la ceea ce este dat în intuiție. Cu alte cuvinte, pentru ca să existe percepția unui obiect, aceasta din urmă trebuie să fie permeată de o intenționalitate orizontală care să aibă în vedere profilurile absente, unificându- le într-o *aprezentare* (Husserl, 1954, p. 185; 1925, pp. 120-121; vezi mai jos pentru clarificări suplimentare asupra

32 Pentru o prezentare mai completă a conceptului timpuriu de percepție al lui Husserl, vezi Zahavi (1992).

acestui concept de aprezentare). Acest lucru se întâmplă nu numai în vedere, ci și, de exemplu, în percepția tactilă. Când țin în mână un obiect mai mare decât mâna mea fără să mă uit, suprafața mâinii mele acoperă doar o parte a obiectului, totuși simt că obiectul este compus din alte suprafețe, pe lângă cele pe care le ating (Noè, 2004, p. 60). În plus, percepția mea asupra obiectului este influențată și de alte obiecte din fundal, adică de ceea ce poate fi numit structura orizontală externă.

Nu numai că vedem mai mult decât vedem, în sensul tocmai indicat, dar vedem și mai puțin decât credem că vedem . Dacă cineva ține un măr roșu aprins în spatele meu și se mișcă treptat la periferia câmpului meu vizual, pot presupune de obicei că pot identifica culoarea obiectului pe măsură ce intră la periferia câmpului meu vizual. De fapt, așa cum observă Dennett (1991), nu suntem capabili să distingem culoarea la periferia câmpului vizual și numai atunci când mărul este adus mai aproape de punctul focal al vederii putem percepe culoarea sa și mărul ca atare. Prin urmare, conștientizarea noastră vizuală nu este atât de detaliată pe cât am putea - crede. Fixați-vă privirea asupra acestui cuvânt: „gorilă". Dacă nu vă mișcați ochii (vă rugăm să nu vă uitați pe furiș), nu veți putea procesa multe alte cuvinte de pe pagină (inclusiv acestea), chiar dacă par să fie în câmpul vostru vizual *(ibid.,* p. 66). O posibilă interpretare a acestui rezultat este că trebuie să căutăm informații și că, de fapt, asta facem atunci când avem nevoie de ele. Nu totul este deja acolo în mintea noastră. Dacă ar fi așa, am putea închide ochii și citi restul paginii din reprezentarea pe care, ipotetic, ar trebui să o deținem deja. Încercați și veți realiza cât de slab este rezultatul. Alte experimente arată că adesea suntem incapabili să vedem lucrurile care se întâmplă sub ochii noștri. Acest fenomen se numește orbire la schimbare sau orbire prin inatenție. [33]În aceste experimente, descoperim că atunci când observăm o scenă care se schimbă treptat sau chiar se schimbă dramatic, dacă căutăm caracteristici specifice sau chiar dacă căutăm de fapt detaliile care se schimbă, capacitatea noastră de a observa schimbările este extrem de slabă.

Suntem subiecți care percep pragmatic. Nu trebuie să ne aglomerăm

33 Experimentul „gorilele printre noi" al lui Simons și Chabris (1999) este probabil cel mai cunoscut exemplu de orbire la inatenție. Aceștia arată că, dacă subiecților li se cere să îndeplinească o sarcină ce necesită atenție vizuală la evenimente dinamice specifice din mediu (în acest caz, un videoclip cu un grup de oameni care aruncă o minge și joacă de-a prinde mingea), alte evenimente care ar trebui să fie foarte vizibile (cum ar fi cineva îmbrăcat ca o gorilă care merge prin grup jucând de-a prinde mingea și face un gest spre cameră) sunt rareori observate. Orbirea la schimbare este incapacitatea de a observa schimbări semnificative care au loc sub ochii noștri.

mintea cu reprezentări și modele interne pe care apoi trebuie să le actualizăm continuu, deoarece informațiile de care avem nevoie sunt ușor disponibile peste tot în jurul nostru. [34]Firește, trebuie să ne străduim să le găsim selectiv. Trebuie să ne mișcăm ochii, să ne întoarcem capul, să ne reorientăm corpul, să întindem mâna, să apucăm, să tragem lucrurile spre noi și să le manipulăm pentru a le examina sau, dacă sunt prea mari, să ne plimbăm în jurul lor.

Fenomenologia percepției susține ceea ce a devenit cunoscut sub numele de teoria enactivă a percepției. Ideea percepției enactive există de ceva vreme, deși recent s-a inspirat atât din surse științifice, cât și fenomenologice, devenind o alternativă viabilă pozițiilor reprezentaționaliste. John Dewey, în eseul său din 1896, „Conceptul de arc reflex în psihologie", a argumentat împotriva teoriei senzației conform căreia percepția începe

> nu prin stimul senzorial, ci prin coordonare senzoriomotorie [...] mișcarea este primară, în timp ce senzația este secundară , deoarece mișcarea corpului, a capului și a mușchilor oculari determină calitatea a ceea ce este experimentat [... în ascultare] sunetul nu este un simplu stimul sau o simplă senzație; este din nou un act [...]. Este la fel de adevărat să susținem că senzația de sunet provine dintr-un răspuns motor, precum și să susținem că zborul este un răspuns la un sunet [înspăimântător]. (Dewey, 1896, p. 358)

Într-adevăr, percepția nu este o introducere pasivă de informații sau prelucrarea și asamblarea mecanică a informațiilor în reprezentări complete și stabile. Percepția implică activitate, cum ar fi mișcarea corpului. După cum observă Gibson (1986, pp. 105, 316), vedem prin ochi mobili, fixați pe un cap care se poate roti și care este atașat de un corp care se poate mișca dintr-un loc în altul; un punct de vedere imobil este doar cazul limită al unui punct de vedere mobil. Ceea ce vedem, auzim, atingem, gustăm, mirosim (sau evităm să mirosim etc.) este modelat de ceea ce facem și de ceea ce suntem capabili să facem, de posibilitățile noastre pragmatice și de facultățile senzoriomotorii ale corpurilor noastre. În experiența obișnuită, percepția și mișcarea sunt constant legate: ating ceva mișcându-mi brațul, văd ceva mișcându-mi capul și ochii. Ceva este

34 Teza de față este fenomenologică și nu justifică nicio inferență particulară despre ceea ce se întâmplă la nivel subpersonal. În acest sens, rămâne încă o întrebare deschisă dacă ar trebui să interpretăm ceea ce se întâmplă în creier în termeni de reprezentări sau ce desemnează cu precizie termenul „reprezentare" la acel nivel.

perceput ca fiind aproape sau departe, ca ceva ce poate fi abordat și explorat.

Husserl, de exemplu, a subliniat legătura strânsă dintre percepție și kinestezică (simțul mișcării). Mișcarea noastră întrupată face parte din a vedea, a atinge, a auzi etc. și, prin urmare, modelează înțelegerea noastră perceptivă a lumii . Organele noastre perceptive (ochi, mâini, urechi etc.) funcționează împreună cu experiența kinestezică a corpului. Mișcarea mea , acțiunea mea, este „legată într-o unitate completă ". Modul în care obiectele apar în percepție nu este independent de dimensiunea kinestezică: ele lucrează împreună pentru a produce sensul complet al obiectelor (vezi Husserl, 1954, p. 135).

Putem ilustra ideea lui Husserl cu un exemplu concret. Mă uit la noua mașină cu dublă alimentare a prietenului meu, stând în fața ei. În timp ce partea din față a mașinii se corelează cu poziția particulară a corpului meu, orizontul profilelor simultan intenționate, dar momentan absente ale mașinii (partea din spate, lateralele, capota etc.) se corelează cu orizontul meu kinestezic, adică cu capacitatea de a face mișcări. Profilurile absente sunt legate de o conexiune intenționată de tipul „dacă-atunci": dacă mă mișc în acest fel, atunci acest profil va deveni accesibil vederii sau atingerii; partea din spate a mașinii pe care nu o văd are semnificația de „partea din spate a aceleiași mașini pe care o percep în acest moment", deoarece poate deveni prezentă prin executarea unei anumite mișcări corporale specifice. Prin urmare, trebuie afirmat că intenționalitatea perceptivă presupune mișcare și, prin urmare, subiecți întrupați (Husserl, 1907, p. 176). Pe scurt, punctul crucial subliniat de Husserl nu este atât faptul că suntem capabili să percepem mișcarea, ci faptul că însăși percepția o presupune (vezi Husserl, 1954, p. 188; 1918-1926, p. 45). A înțelege percepția înseamnă a înțelege intenționalitatea corpului nostru (Husserl, 1925, pp. 131).

Experiența perceptivă nu este determinată pur și simplu de stările neuronale activate de inputul senzorial, deși neuronii „canonici" specifici care se activează atunci când apucăm ceva se activează și atunci când vedem pur și simplu un ciocan, de exemplu, sau observăm un obiect manipulabil (Rizzolatti și colab., 2000); nici nu este pe deplin determinată de procesele neuronale ale căii vizuale dorsale care predispun perceptiv corpul la mișcare și acțiune. În schimb, depinde și de capacitățile senzoriomotorii ale celui care percepe și de posibilitățile oferite de mediu. De obicei, percepția nu este nimic mai mult decât confruntarea noastră cu mediul înconjurător ca fiind înzestrat cu un corp. Merleau-Ponty susține că

vederea și percepția, în general, sunt forme de acțiune (1962, p. 485), iar aceasta este exact perspectiva exprimată de cei care propun teza percepției enactive. Luați în considerare , de exemplu, următoarea afirmație programatică a lui Al va Noah, la începutul cărții sale *Acțiune în Percepție:*

> Percepția nu este ceva ce ni se întâmplă sau care are loc în noi. Este ceva ce facem. Gândiți-vă la o persoană nevăzătoare care își croiește drum printr-un spațiu aglomerat cu un baston, percepând acel spațiu prin atingere, nu dintr-o dată , ci în timp, sondându-l și mișcându-se cu abilitate. Aceasta este, sau cel puțin ar trebui să fie, paradigma noastră de percepție . Lumea se pune la dispoziția celui care percepe prin mișcarea corporală și interacțiune [...] Toată percepția este tactilă în acest fel: experiența perceptivă își obține conținutul datorită deținerii abilităților fizice. *Ceea ce percepem* este determinat de *ceea ce facem* (sau ceea ce știm să facem); este determinat de ceea ce suntem *gata* să facem. Încerc să specific modalitățile prin care ne *activăm* experiența perceptivă: o punem în practică. (Noè, 2004, p. 1)

Pentru teoreticienii enacțiunii, acțiunea nu se află în creier. Vederea nu este o reprezentare care apare într-o rețea de neuroni, ci mai degrabă acțiunea unui organism considerat ca un întreg, care își explorează mediul. Dacă suntem în lume și suntem capabili să accesăm elementul de mediu relevant nevoilor noastre, nu este nevoie să creăm o reprezentare internă care să fie o copie redundantă a acelui element. Așa cum ar fi ciudat să sun un prieten cu care trebuie să vorbesc în timp ce este chiar în fața mea, este la fel de ciudat să ne gândim că, chiar dacă mediul este imediat prezent, avem nevoie de un model reprezentațional al acestuia pentru a -l percepe. O ilustrare a modului în care mediul ne poate ajuta abilitățile cognitive se găsește în studii recente care compară barmanii experți cu începătorii. Când primesc o comandă pentru un cocktail, experții selectează și -cartografiază mental pahare de diferite forme. Apoi ar folosi indicii persistente pentru a-și aminti și a secvența comanda . În testele care utilizează pahare de dimensiuni uniforme, performanța experților scade vertiginos, în timp ce cea a începătorilor nu este afectată (Gibbs, 2006, p. 143). Pentru un exemplu mai comun, gândiți-vă cum decideți dacă trebuie să cumpărați mai mult lapte: amintindu-vă numărul de sticle pe care le-ați cumpărat și scăzându-le pe toate pe cele pe care le-ați consumat sau pur și simplu uitându-vă în frigider (Haugheland, 1998).

Sublinierea faptului că percepția este acțiune, totuși, nu ar trebui să

excludă luarea în considerare a aspectelor mai pasive ale percepției. Nu este în întregime acțiune, chiar dacă implică cu siguranță întotdeauna posibila mea acțiune. Există aspecte pasive ale percepției, care se datorează faptului că mediul nu este neutru în raport cu modul în care corpul meu se mișcă în lume. Percepția noastră asupra lumii, așa cum demonstrează noțiunea de „utilizabilitate" a lui Heidegger sau noțiunea de *affordance a lui Gibson* , este percepția unui mediu care ne influențează și ne provoacă acțiunea. Acest lucru este compatibil și cu conceptul de „prezență puternică" *(forceful present),* explicat în teoria enactivă a percepției:

> *Prezența efectivă* este faptul că, spre deosebire de alte stări mentale, cum ar fi cunoștințele mele despre istorie, de exemplu, o experiență sensibilă se impresionează din exterior și îmi este prezentă fără ca eu să depun vreun efort mental și, de fapt, este în mare parte în afara controlului meu voluntar. (Myin, O'Regan, 2002, p. 30)

Lumea este dată printr-o prezență fizică. Acesta este un alt mod de a spune că sunt în lume și că experiența mea este modelată de presiunea lumii, precum și de interesele mele întrupate și active.

Husserl face distincție între *activitate* și *pasivitate.* Activitatea, adică efectuarea de mișcări cognitive pozitive, este evidentă în acte de atenție, judecată , evaluare, dorință și așa mai departe. Pasivitatea se referă la - experiența influenței involuntare, atunci când mi se întâmplă lucruri. Dar Husserl face și o a doua distincție între *receptivitate* și *afectivitate* . Receptivitatea implică un răspuns la ceva care mă influențează pasiv și presupune un afect anterior (vezi Zahavi, 1999, p. 116). Afectul se referă la a fi afectat și la sentimentul de a fi afectat sau perturbat. În percepție, orice îți atrage atenția te-a afectat deja ; trebuie să fi prestabilit o forță de influență care se manifestă pe măsură ce îți captează atenția. Mișcările și zgomotele puternice din mediu sunt așa. Sunt perceptive importante; ne captează atenția, indiferent dacă vrem sau nu.

ROLUL CELORLALȚI

Percepția mea asupra unui obiect într-un context nu este o percepție a unui obiect plus percepția unui context: este întotdeauna o percepție a unui obiect-într-un context. Dar este percepția ceva realizat de un singur subiect în mișcare sau contextul în cauză este întotdeauna și social? Este percepția un proces care, prin definiție, implică și alți subiecți?

Această întrebare a fost abordată de mulți fenomenologi. Unii au încercat să atribuie un loc socialității în cadrul naturii publice a obiectelor perceptive. După cum susține Merleau-Ponty, lumea perceptivă nu este experimentată doar ca lumea mea, ca corelat al conștiinței mele, ci și ca corelat al oricărei alte conștiințe pe care o întâlnesc (1962, p. 438). Dacă intru în conversație cu altcineva, nu conversez cu „un flux de senzații private care ar fi legate de a mea prin intermediul semnelor interpuse"; dimpotrivă, vorbesc cu cineva care „trăiește aceeași lume ca și mine", care este prezent în aceeași lume cu mine și „cu care comunic prin intermediul acestei lumi" (p. 519). Deci, situația nu este atât de mult că fiecare dintre noi are propria lume privată. Invers, dacă aș fi acolo unde este celălalt, atunci aș experimenta ceea ce experimentează celălalt și, invers, celălalt ar experimenta ceea ce experimentez eu dacă ar fi aici în acest moment . Aceasta înseamnă că perspectiva mea asupra lumii nu are limite definite, ci alunecă și se suprapune spontan cu cea a celuilalt (Merleau-Ponty, 1968, pp. 71, 159). Această observație îl conduce în cele din urmă pe Merleau-Ponty să afirme că nu am niciun monopol perceptiv asupra existenței, ci că obiectele mi se arată parțial și, prin urmare, „au dreptul la alți martori decât mine" (Merleau-Ponty, 1964, pp. 37-39, 223). Cu alte cuvinte, obiectele mele perceptive nu se epuizează prin apariția lor către mine, ci fiecare obiect posedă întotdeauna un orizont de profiluri coexistente, care pot fi percepute de alți subiecți, chiar dacă îmi sunt momentan inaccesibile (nu pot vedea fața și spatele unui scaun în același timp). Întrucât obiectul perceptiv este întotdeauna disponibil și altora, indiferent dacă alți subiecți apar efectiv în scenă sau nu, obiectul se referă la acești subiecți suplimentari și, tocmai din acest motiv, este intrinsec intersubiectiv . Nu există doar pentru mine, ci se referă la intersubiectivitate, la fel și intenționalitatea mea atunci când îmi îndrept atenția către obiecte accesibile intersubiectiv.

Să încercăm să clarificăm subiectul. După cum am făcut

9. Pentru o prezentare mai amplă a acestei linii de argumentare, vezi Zahavi (1997, 2001b, 2003c).

După cum am văzut deja, atunci când percepem un obiect, aprezentăm *și* co-intenționăm *profilurile* absente: acestea sunt corelate cu posibilele percepții. Dacă încercăm să urmăm această idee sistematic , se pare că sunt posibile două explicații:

1) Profilurile absente sunt reprezentate ca profiluri corelate cu percepțiile mele trecute sau posibile viitoare. Astfel, spatele lămpii este

reprezentat fie ca partea pe care am văzut-o, fie ca cea pe care aș putea-o percepe într-o percepție viitoare.

2) O altă posibilitate este ca profilurile absente să fie reprezentate ca și corelate ale *unor percepții fictive co-prezente.* Acestea sunt corelate cu percepțiile pe care le-aș fi avut dacă ar fi fost posibil să fiu acolo acum (mai degrabă decât aici). Prin urmare, nu este posibil în principiu ca spatele co-intențional al lămpii și spatele lămpii să fie date perceptiv aceleiași conștiințe simultan.[35]

La o analiză mai atentă, însă, ar trebui să fie clar că niciuna dintre aceste explicații nu este cu adevărat satisfăcătoare. Prima concepe obiectul ca o unitate într-o serie de profile temporal separate. Această concepție, însă, nu corespunde experienței noastre. Când percep lampa, nu percep ceva care în acel moment precis posedă un profil actual și care a posedat anterior și va poseda ulterior diverse altele. Fațada care îmi este prezentă nu este o față în raport cu un spate trecut sau viitor , ci este determinată prin referire la un spate prezent coexistent. Prin urmare, face parte din însăși noțiunea de transcendență a obiectului faptul că acesta posedă, la un moment dat, o pluralitate de *profile coexistente.*

Această obiecție, însă, afectează și a doua explicație. Chiar dacă percepția ne oferă doar o reprezentare parțială a obiectului, întregul obiect este experimentat ca fiind real și nu facem dreptate acestei realități dacă ne imaginăm că obiectul este compus dintr-un număr de porțiuni fictive.

Există o explicație alternativă? Luați în considerare următoarele: profilurile absente co-intenționale sunt corelate cu percepțiile posibile. După cum am văzut, aceste percepții posibile trebuie să fie compatibile cu percepția mea actuală, deoarece trebuie să fie simultan actualizabile: reprezentarea mea orizontală a profilurilor absente ale obiectului trebuie să își păstreze caracterul de *profiluri actuale coexistente.* Cu toate acestea, atât percepțiile mele fictive, cât și cele care le preced sau le urmează, lipsesc această compatibilitate. Consecința este că profilurile absente nu pot fi corelate cu percepțiile *mele* posibile. Dar, așa cum propune apoi Husserl, profilurile absente pot fi corelate cu percepțiile posibile ale altora (vezi Zahavi, 1997). După cum scrie Sartre, rezumând teoria lui Husserl:

> Astfel, fiecare obiect [de exemplu o masă, o piesă de mobilier], în loc să

35 A susține că este imposibil să vezi simultan partea din spate, de exemplu într-o oglindă, înseamnă, desigur, a trece cu vederea faptul că ceea ce vedem în oglindă este tocmai o imagine în oglindă, și nu partea din spate a obiectului.

> fie, ca pentru Kant, constituit printr-o simplă relație cu subiectul , apare în experiența mea concretă ca fiind polivalent, este dat inițial ca având mai multe sisteme de referință la o pluralitate infinită de conștiințe; altele îmi sunt descoperite *pe* masă, *pe* perete, ca ceea ce obiectul considerat se referă continuu, exact ca cu ocazia aparițiilor lui Petru sau Pavel. (Sartre, 1943, p. 278)

Astfel, ideea fundamentală este că o analiză a dăruirii orizontale a obiectelor perceptive ne îndreaptă spre percepțiile (intențiile) unei pluralități de subiecți posibili sau, așa cum o numește Husserl, spre o „intersubiectivitate deschisă":

> Astfel, fiecare lucru obiectiv care mă confruntă în experiență și, mai ales, în percepție, are un orizont aperceptiv de experiență posibilă, atât propria sa, cât și a altora. Într-un sens ontologic, fiecare aparență pe care o am este de la bun început parte a unei totalități deschise și neterminate, chiar dacă nu realizate explicit, de aparențe posibile ale aceluiași lucru, iar intersubiectivitatea care aparține acestei aparențe este intersubiectivitate deschisă. (Husserl, 1929-1935a, p. 289; vezi 1929-1935b, p. 497)

Dar nu este percepția întotdeauna o activitate întreprinsă de un subiect *factual individual* ? Pare dificil de negat acest lucru. Când sunt singur și percep un obiect, obiectul este perceput doar de mine. Teza este, în schimb, că sunt capabil să desfășor această activitate doar pentru că intenționalitatea mea orizontală implică referințe structurale la alți posibili perceptori; și tocmai din acest motiv, structura intenționalității mele orizontale este incompatibilă cu solipsismul, care, prin definiție, ar nega posibilitatea unei pluralități de subiecți. După cum afirmă Merleau-Ponty, „în fiecare percepție, în fiecare judecată, implic atât funcții senzoriale, cât și montaje culturale care nu sunt în prezent ale mele" (1962, p. 464). Obiectele pe care le percep și le intenționez sunt caracterizate de o transcendență și un mod orizontal de apariție care le dezvăluie ființa pentru alți subiecți. Întrucât obiectul meu de percepție are întotdeauna profiluri care pot fi percepute de alți subiecți, se referă la ei continuu și este, în consecință, intrinsec intersubiectiv:

> Lumea percepută nu este doar lumea *mea* , în ea văd conturate comportamentele altora și chiar acele comportamente tind spre ea: această lume este corelatul nu doar al conștiinței mele, ci și al fiecărei conștiințe pe care o *pot întâlni.* (Merleau-Ponty, 1962, p. 438)

Deși există diferențe semnificative între a percepe o altă persoană și a percepe un obiect (vezi capitolul 9), este adevărat, pe de altă parte, că aceste două tipuri de percepție sunt interdependente. Când percep pe cineva, percep un alt corp viu, situat „acolo", dar îl înțeleg și ca pe un alt perceptor care locuiește în propria mea lume. Sartre oferă acest lucru o - formulare dramatică atunci când scrie că relația mea cu lucrurile suferă o schimbare fundamentală în momentul în care experimentez că altcineva observă aceleași lucruri:

> Apoi, dintr-o dată, a apărut un obiect care mi-a jefuit lumea. Totul este la locul său, totul există încă pentru mine, dar totul este traversat de o fugă invizibilă, îndreptată spre un nou obiect. Apariția altora în lume corespunde, așadar, manifestării unei schimbări în întregul univers; unei descentralizări a lumii care subminează de jos în jos centralizarea pe care o realizez simultan. (Sartre, 1943 > p. 301)

În momentul în care celălalt apare în scenă, lumea îmi apare înstrăinată pentru că îmi este dată ca și cum ar fi deja privită – de fapt, „arătă, explorată, lucrată" din toate părțile. În acest fel, prezența celuilalt are funcția de a-mi dezvălui complexele de sens care sunt deja *date* (Sartre, 1943, pp. 571-572). Dar, în același timp , atunci când lumea este centrată pe mine, este experimentată și de altul, este în orice caz descentrată, deoarece celălalt dă lucrurilor instrumentale ale lumii mele o ordine care îl indică pe celălalt ca un nou centru de referință *(ibidem,* p. 300). Celălalt este experimentat nu doar ca un alt obiect în lume, ci ca un subiect pentru lume.

Din punct de vedere al dezvoltării, ceilalți sunt prezenți de la început. Când percepem obiecte pentru prima dată, învățăm să le percepem acordându-le atenție alături de altele și ca și cum ar fi angajate într-un anumit scop. Ceva este la îndemână - adică este o *posibilitate* - nu doar pentru că se referă la posibilitățile noastre întruchipate de acțiune, ci pentru că am învățat aceste acțiuni și scopul lucrurilor de la alții. Ceva este la îndemână, îmi oferă posibilități doar pentru că am văzut unele dintre aceste posibilități realizate de alții: alții care iau lucruri și le folosesc, care îmi dau lucruri cu care să mă joc sau să lucrez . Prin urmare, percepția mea este modelată de aceste experiențe : ceilalți nu încetează să existe atunci când sunt singur și, chiar dacă nu sunt prezenți perceptiv, sunt implicați potențial și implicit în însăși structura percepției. Lumea pe care o percepem nu este doar contextualizată fizic (adică caracterizată de orizonturi interne și externe), ci și social.

Din acest motiv, nu este suficient să-i oferim statuii Condil Lac *toate modalitățile senzoriale standard. Dacă statuia ar fi* făcută brusc mai bună *decât* un robot sofisticat - adică, dacă ar fi transformată brusc astfel încât să aibă o natură animală și să poată vedea, auzi, atinge, gusta și mirosi și să aibă un simț al corpului și al mișcărilor sale în lume - ar fi astfel capabilă să perceapă lumea ca pe ceva mai mult decât o aparență, o reprezentare, o mare iluzie generată în cadrul sistemului său perceptiv? Oamenii se nasc și cresc din alte ființe umane, care au acționat și au perceput deja în lume. Simțul nostru despre realitatea lumii și a lucrurilor pe care le percepem depinde de toate acestea.

LITERE ULTERIOARE ?

ARVIDSON, P.S., *Sfera atenției: context și marjă.* Springer, Dordrecht, 2006.

HURLEY, SL, *Conștiința în acțiune.* Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.

HUSSERL, H., *Lucrul și spațiul: Prelegerile din 1907.* Trad. R. Rojcewicz. Klu wer, Dordrecht 1997.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia della percezione.* Tr. ea. il Saggiatore, Milano 1980.

MERLEAU-PONTY, M., *Primatul percepției și consecințele sale filozofice* . „Trad. Medusa, Milano 2004. ”

NOE, A., *Acțiunea în percepție.* MIT Press, Cambridge, MA 2004.

SMITH, A.D., *Problema percepției.* Harvard University Press, Cambridge, MA 2002.

6

INTENȚIONALITATE

În timp ce citești aceste cuvinte, ești conștient de ceva. În timp ce ochii tăi scanează rândurile textului, poate ești conștient de cuvinte sau poate ești în primul rând conștient de sensul lor. Dacă ridici privirea, îți dai seama că te afli într-un anumit tip de mediu. Poate stai cu această carte pe masă sau poate o citești în timp ce faci baie, savurând un pahar de șampanie: nimic nu te împiedică să studiezi filosofia în contexte extraordinare. În orice caz, dacă ridici privirea, vei vedea ceva. Pentru scopurile noastre, nu contează ce: știm că, indiferent dacă citești textul sau te uiți în jurul camerei, indiferent dacă guști șampania sau auzi un zgomot în camera alăturată , ești conștient de ceva, pentru că așa funcționează conștiința. Dacă nu ai fi conștient de nimic, așa cum spunea odată Sartre, nu ai fi *deloc conștient.* În tradiția fenomenologică, ideea că conștiința este întotdeauna conștiință-de-ceva este denumită intenționalitatea conștiinței. În acest capitol, dorim să clarificăm de ce acesta este un concept important pentru înțelegerea cunoașterii .

Să începem cu această întrebare: trebuie o teorie a conștiinței să includă o discuție despre intenționalitate și, dacă da, de ce? În cartea sa, *Mintea conștientă,* David Chalmers a introdus ceea ce a devenit o distincție mult dezbătută între „ problema dificilă” și „problemele ușoare” ale conștiinței. Problemele ușoare sunt cele care se referă la modul în care mintea reușește să proceseze informații, să reacționeze la stimulii din mediu și să manifeste capacități conștiente precum discriminarea, categorizarea și introspecția (Chalmers, 1996, p. 4; 1995, p. 200). Toate aceste abilități sunt izbitoare, dar, potrivit lui Chalmers, ele nu ne provoacă nicio perplexitate metafizică, deoarece pot fi tratate cu repertoriul standard al științei cognitive și explicate prin mecanisme computaționale sau neuronale. Această sarcină poate fi cu siguranță dificilă, dar știința are mijloacele de a o aborda.

Dimpotrivă, problema dificilă - cunoscută și sub numele de *problema* conștiinței (Chalmers,
1995, p. 201) - este de a explica aspectul fenomenal sau experiențial al minții.

Chalmers și-a clarificat ulterior poziția, propunând că noțiuni precum atenție, memorie, intenționalitate etc. conțin atât aspecte simple, cât și aspecte complexe (Chalmers, 1997, p. 10). O înțelegere deplină și completă a intenționalității, de exemplu, ar implica, prin urmare, rezolvarea problemei complexe; cu alte cuvinte, o analiză a gândurilor, credințelor , categorizărilor etc., care ignoră aspectul experiențial, ar fi doar o analiză a ceea ce s-ar putea numi acum pseudogânduri sau pseudocredințe *(ibid.,* p. 20). Această clarificare se potrivește bine cu o observație pe care Chalmers o avansase deja în *Mintea conștientă,* și anume că se poate folosi fie un concept deflaționist, fie unul inflaționist al credinței. În timp ce primul este pur psihologic (funcțional) și nu implică nicio referire la experiența conștientă, al doilea implică faptul că experiența conștientă este necesară pentru intenționalitatea autentică (Chalmers,
1996, p. 20). În 1997, Chalmers a recunoscut că era chinuit de această problemă și că, în timp, a favorizat progresiv cel de-al doilea concept și ideea că conștiința este sursa principală de sens . Astfel, a ajuns la ideea că un conținut intențional ar putea, de fapt, să fie bazat pe un conținut fenomenal, dar a considerat, de asemenea, că problema trebuia examinată mai departe (Chalmers, 1997, p. 21).

Suntem în favoarea acestei clarificări, dar suntem oarecum surprinși că Chalmers este dispus să admită toate acestea, având în vedere că însăși distincția dintre problemele ușoare și problema dificilă a conștiinței devine irelevantă atunci când se alege conceptul inflaționist. Având în vedere acest concept, nu ar exista, de fapt, probleme ușoare ale conștiinței. Problemele cu adevărat ușoare ar fi toate probleme de stări pseudointense.

țional, adică procesarea inconștientă a informațiilor. Abordarea acestor probleme nu trebuie confundată cu explicarea tipului de intenționalitate conștientă pe care o întâlnim la oameni. Cu alte cuvinte, nu vom înțelege cum oamenii intenționează, discriminează, categorizează, reacționează, raportează , fac introspecție etc. în mod conștient, până când nu vom înțelege rolul pe care îl joacă experiența subiectivă în aceste procese (vezi Hodgson, 1996).

Deși discuția lui Chalmers despre problema dificilă identifică un aspect al conștiinței care nu poate fi ignorat, modul în care a definit-o inițial și a distins-o de problemele ușoare se datorează chiar reducționismului căruia Chalmers i se opune. Dacă cineva crede că cogniția și intenționalitatea sunt fundamental o chestiune de procesare a informațiilor și covariație cauzală care ar putea apărea în principiu chiar și într-un computer fără minte (sau, pentru a folosi exemplul preferat al lui Chalmers, în zombi fără experiență), atunci are impresia că ceea ce este cu adevărat caracteristic conștiinței este aspectul său calitativ sau fenomenal . Dar acest lucru sugerează că, cu excepția unor qualia evanescente, tot ceea ce ține de conștiință, inclusiv intenționalitatea , poate fi explicat în termeni reducționiști (computaționali sau neuronali); și în acest caz, se poate ajunge cu ușurință la îmbrățișarea epifenomenalismului, ideea că conștiința este doar un produs secundar și nu joacă niciun rol cauzal în comportament și cogniție.

Distincția lui Chalmers între problemele dificile și cele ușoare ale conștiinței are o trăsătură comună cu multe alte încercări recente din filosofia analitică de a apăra conștiința de atacul reducționismului: aceștia acordă prea multă importanță adversarilor lor. Reducționismul procedează de obicei cu *strategia clasică de dezbinare și cucerire:* există fundamental două aspecte ale conștiinței, intenționalitatea și experiența. Încă nu știm cum să o reducem pe cea din urmă, așa că haideți să le separăm pe cele două și să ne concentrăm asupra primei. Dacă putem explica intenționalitatea reducționist, aspectul experiențial nu va avea prea mult sens. Mulți materialiști non-reducționiști au adoptat necritic aceeași strategie: au marginalizat subiectivitatea identificând-o cu qualia epifenomenale.

nomenici și, prin urmare, au susținut că acesta este aspectul care eludează reducționismul.

Tendința dominantă în fenomenologie a fost de a pune sub semnul întrebării această distincție și de a argumenta că problemele experienței și intenționalității sunt intim legate. Într-adevăr, așa cum vom vedea mai jos, potrivit fenomenologilor , nu este posibil să investigăm în mod corespunzător intenționalitatea fără a lua în considerare experiența, perspectiva la persoana întâi, semantica la persoana întâi etc. În schimb, nu este posibil să înțelegem natura subiectivității dacă ignorăm intenționalitatea. A gândi altfel, riscăm să reafirmăm un dualism cartezian obiect-lume, care ignoră tot ceea ce este conținut în expresia „a fi-în-lume".

CE ESTE INTENȚIONALITATEA?

Conceptul de intenționalitate are o istorie lungă, datând cel puțin până la Aristotel. A jucat un rol central în epistemologia scolastică medievală; dar renașterea modernă a termenului „intenționalitate" se datorează lui Brentano. În influenta sa lucrare, *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), el a încercat să stabilească o distincție clară între domeniul psihologiei și cel al științelor naturale. Pentru Brentano, psihologia este știința *fenomenelor psihice,* în timp ce știința naturii este cea a fenomenelor *fizice* (1874, pp. 160–161). Care este diferența dintre aceste două clase de fenomene?

> Fiecare fenomen psihic este caracterizat de ceea ce scolasticii medievali numeau inexistența intenționată (adică mentală) a unui obiect și pe care noi, deși cu expresii nu complet lipsite de ambiguitate, am dori să o definim ca referința la un conținut, direcția către un obiect (care nu ar trebui înțeles ca realitate) sau obiectivitate imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, chiar dacă nu fiecare în același mod. În prezentare se prezintă ceva, în judecată se acceptă sau se respinge ceva, în iubire se iubește ceva, în ură se urî ceva, în dorință se dorește ceva etc. Această inexistență intenționată caracterizează exclusiv fenomenele psihice. Prin urmare , putem defini ca psihice acele fenomene care conțin în mod intenționat în sine un obiect. (Brentano, 1874, pp. 154-155)

Brentano susține că toate fenomenele psihice, adică mentale, prezintă intenționalitate, în timp ce fenomenele fizice nu. Acesta este motivul pentru care el poate afirma că intenționalitatea este semnul distinctiv al mentalului, dar și că psihicul și fizicul sunt domenii diferite. Semnificația

cuvântului „intențional” în acest context nu trebuie confundată cu sensul mai familiar de „a avea un scop în minte” atunci când acționezi: acesta din urmă este doar un tip de intenționalitate în sens fenomenologic . Dimpotrivă, „intenționalitatea” este termenul generic pentru caracteristica tipică a conștiinței de a ținti spre ceva care ne transcende (din latinescul *intendere,* care înseamnă a ținti într-o anumită direcție, similar cu a trage cu arcul și a ținti spre o țintă). Intenționalitatea are legătură cu caracteristica conștiinței de a fi *îndreptată spre,* de a fi *din* sau de a fi despre , adică cu faptul că atunci când cineva percepe, judecă, simte sau gândește, starea sa mentală este despre ceva.

Teza lui Brentano a avut o mare influență: descrierea și caracterizarea sa a intenționalității, însă, nu numai că ridică unele îndoieli, dar sunt și destul de nefericite. După cum a argumentat ulterior Chisholm, descrierea lui Brentano conține o tensiune între o teză *ontologică* și una *psihologică* (Chisholm, 1967, p. 6). Pe de o parte, Brentano adoptă evident o terminologie scolastică și vorbește despre „in/existența” intențională a obiectului în conștiință, unde „inexistența” trebuie citită ca „existență înăuntru” sau „internă” . Obiectul conștiinței este conținut imanent în actul psihic, iar *modalitatea existențială* a acestui obiect, statutul său ontologic, este, prin urmare, numită intențională. Pe de altă parte, Brentano susține, de asemenea, că fenomenul psihic este caracterizat prin faptul că este *direcționat,* adică prin *referința sa* la un obiect (1874, p. 168). Putem astfel vorbi alternativ despre inexistența intențională a obiectului și despre direcționarea intențională a actului mental. Deși aceste două caracteristici nu sunt nicidecum identice, ele sunt totuși reunite în teoria timpurie a intenționalității a lui Brentano, în măsura în care acesta susține că conștiința este îndreptată intenționat către un obiect intenționat (in)existent. Astfel, Brentano pare să se concentreze pe capacitatea minții de a se referi la sau de a fi îndreptată către obiecte care există doar în minte.

Vom reveni în scurt timp asupra delicatei probleme a statutului ontologic al obiectului intențional, dar între timp se poate observa că - discuția lui Brentano a stârnit o dezbatere aprinsă.

Brentano considera intenționalitatea ca o caracteristică ireductibilă a minții și, pe această bază, a căutat să stabilească psihologia ca o știință autonomă. Prin contrast, în filosofia analitică și știința cognitivă se pot distinge aproximativ trei abordări diferite ale intenționalității:

«■ Prima abordare este cea a filosofiei limbajului, care a încercat să pună în lumină intenționalitatea conștiinței printr- o examinare atentă a

proprietăților logice ce caracterizează propozițiile folosite pentru a descrie fenomenele psihologice»_____

- A doua abordare, dominată de figuri precum Quine, Dennett, Fodor, Dretske, Churchlands etc., s-a preocupat în principal de problema naturalizării intenționalității, adică de problema modului de a explica intenționalitatea în termeni de mecanisme non-intenționale. După cum scrie Fodor, „Este greu de înțeles cum poate cineva să fie realist în ceea ce privește intenționalitatea fără a fi, într-o oarecare măsură, reducționist [...]. Dacă a privi este real, trebuie să fie de fapt altceva ” (1987, p. 157). Prin urmare, presupunerea este că oricare dintre ele naturalizează intenționalitatea printr-o reducere în jos.

1. S-a constatat că principiile obișnuite ale „substitutivității expresiilor în mod normal coreferențiale” și „generalizării existențiale” nu sunt valabile în multe propoziții care implică verbe psihologice. Cu toate acestea, următoarele două argumente sunt valabile:

Fido este un câine
Există un câine

ȘI

Fido este un câine
Câinele este proprietatea măcelarului
Măcelarul are un câine

Următoarele două sunt invalide:

John crede că Fido este un câine.
Există un obiect pe care John îl crede un câine.

ȘI

John crede că Fido este un câine
Fido este deținut de măcelar
John crede că măcelarul are un câine.

a stărilor intenționale la comportament, neurofiziologie și, în cele din urmă, fizică, sau se susține că o astfel de reducere este imposibilă și, prin urmare, se concluzionează că vocabularul intențional este gol și ar trebui eliminat din discursul științific.

-• Ultima abordare poate fi găsită în lucrările recente ale lui Searle, de exemplu, Strawson, Siewert și Crane. Toți consideră că este necesar să se includă perspectiva la persoana întâi în investigația lor și susțin că o descriere precisă a structurilor intenționalității este o parte indispensabilă a investigației filosofice a conștiinței.

Analiza fenomenologică a intenționalității diferă de primele două

abordări ale subiectului intenționalității. Fenomenologii sunt interesați în primul rând de intenționalitate deoarece aceasta este o caracteristică crucială a conștiinței. Mai mult, ei se concentrează în mod specific pe o explicație a intenționalității din perspectiva persoanei întâi, adică din punctul de vedere al subiectului . De fapt, niciun fenomenolog nu este dedicat naturalizării intenționalității, dacă acest proiect este înțeles ca o încercare de a explica intenționalitatea reducționist, apelând la mecanisme și procese non-intenționale. Dacă cineva crede că o teorie a intenționalității trebuie să constea într-o explicație reducționistă, nu poate decât considera dezamăgitoare modul în care fenomenologia o tratează.

Care este, așadar, scopul abordării fenomenologice a intenționalității? În primul rând, aceasta este de a oferi o analiză descriptivă a structurilor intenționalității conștiente. Procedând astfel, însă, fenomenologii caută și să clarifice relația dintre minte și lume, mai degrabă decât relația dintre minte și creier. Această investigație, care își propune fundamental să - demonstreze natura minții de a îmbrățișa lumea și respinge ideea că conștiința este o sferă subiectivă care există independent de lumea pe care o dezvăluie, are unele implicații filosofice mai generale. Vom discuta aceste implicații în secțiunea finală a acestui capitol.

SIMILARITATE, CAUZALITATE ȘI REPREZENTARE MENTALĂ

Înainte de a trece mai detaliat la analiza fenomenologică a intenționalității, să analizăm pe scurt câteva alternative non-fenomenologice. Pentru a clarifica potențialele neînțelegeri, este necesar să începem discuția cu câteva observații asupra termenului „reprezentare” în sine. Atât în filosofia analitică, cât și în științele cognitive, referințele la așa-numitele reprezentări mentale sunt frecvente. Cum se leagă această utilizare a termenului „reprezentare” de cea fenomenologică? După cum am văzut deja, atunci când fenomenologii îl folosesc , ei accentuează de obicei prima silabă: o reprezentare este ceva care re-prezintă, adică ne oferă un contact derivat și mediat cu obiectul reprezentat. Ca exemplu, să luăm în considerare diferența dintre a percepe Turnul Eiffel și a-l privi într-o fotografie . În ambele cazuri, se poate argumenta că suntem îndreptați intenționat către același obiect, și anume Turnul Eiffel, dar în timp ce în primul caz turnul se află direct în fața noastră, al doilea caz exemplifică o formă de intenționalitate indirectă: suntem îndreptați către Turnul Eiffel prin intermediul unei entități intermediare, și anume o imagine sau o reprezentare iconic a turnului.

După cum am văzut în discuția despre percepție din capitolul anterior,

unii autori, atunci când vorbeau despre „ reprezentare mentală”, se gândeau într-adevăr la un fel de entitate intermediară, dar astăzi majoritatea criticilor folosesc termenul pur și simplu pentru a desemna o stare mentală care prezintă intenționalitate. Fumul poate reprezenta focul, un steag o națiune, un trandafir dragostea, iar o percepție poate reprezenta (a fi despre, a fi îndreptată spre) diverse obiecte care populează mediul fizic. Deși termenul poate avea într-adevăr conotații oarecum confuze, nu există nimic în utilizarea termenului „reprezentare ” ca atare care să ne angajeze în ideea că contactul nostru cognitiv cu lumea implică existența unor entități intermediare, fie că sunt imagini mentale, date senzoriale sau altele asemenea.

Acum, așa cum am menționat, s-au depus eforturi considerabile pentru a încerca să naturalizezi intenționalitatea - adică, pentru a oferi o explicație reducționistă a modului în care o stare mentală poate fi despre (reprezenta) ceva. S-au făcut încercări de a explica intenționalitatea în termeni de mecanisme non-intenționale și de a reduce stările mentale la evenimente complexe de procesare a informațiilor găzduite de creier. Un număr mare de propuneri extrem de tehnice există în prezent pe piață , niciuna dintre ele nefiind încă acceptată în general. Întrucât încercarea de a face dreptate tuturor pozițiilor diferite ne-ar duce prea departe , [36]preferăm să schițăm pe scurt cele două propuneri standard, care, de fapt, au o istorie lungă în spate: încercarea de a explica reprezentarea în termeni de *asemănare sau* - cauzalitate .

La prima vedere, asemănarea pare o candidată destul de norocoasă pentru o formă de reprezentare care ne vine imediat în minte. Gândiți-vă la modul în care o imagine într-o oglindă reprezintă ceea ce reflectă sau la modul în care o imagine sau o fotografie reprezintă ceea ce reproduce. Totuși, contrar aparențelor, asemănarea nu este o condiție suficientă pentru reprezentare (și evident că nici măcar nu este necesară, deoarece cuvintele

36 O teorie recentă și mult discutată este așa-numita explicație teleosemantică, care, conform unei interpretări actuale, susține că conținutul semantic al unei reprezentări mentale este determinat de funcția sau scopul său - adică de ceea ce *a fost concepută ,* prin evoluție sau învățare, să reprezinte. Cu toate acestea, potrivit unuia dintre principalii săi susținători, teoria teleosemantică nu explică cu adevărat intenționalitatea, dacă este înțeleasă ca proprietatea de a „fi din” sau de a „fi despre” ceva. După cum scrie Ruth Millikan, „atunci când se folosește o teorie teleosemantică, sarcina centrală a unei teorii a reprezentării intenționale nu a început încă. Teoriile teleosemantice sunt teorii care urmează altora: ele trebuie să utilizeze teorii mai elementare ale reprezentării, poate teorii cauzale sau teorii ale imaginii, informației sau o combinație a acestora” (2004, p. 66).

reprezintă fără a semăna cu ceea ce reprezintă). O pădure conține numeroși copaci care seamănă între ei. Fiecare obiect seamănă cu sine însuși, dar niciun obiect nu se reprezintă pe sine. Mai mult, în timp ce asemănarea este o relație reciprocă, reprezentarea nu este; adică, în timp ce Regina Danemarcei poate semăna cu portretul ei , ea nu este reprezentarea ei.

Dacă vrem să naturalizăm intenționalitatea – adică, să o reducem la forme de reprezentare care apar ca fapte naturale – cauzalitatea pare un alt candidat promițător. Să luăm în considerare modul în care fumul reprezintă focul și modul în care petele roșii reprezintă rubeola. În ambele cazuri, nu avem de-a face cu o relație convențională simplă între reprezentare și ceea ce este reprezentat. Dimpotrivă, există o trăsătură a fumului și a petelor roșii care este naturală să fie raportată la foc și, respectiv, la rubeolă. Într-adevăr, în ambele cazuri există o relație cauzală între reprezentat și reprezentare (motiv pentru care, în orice caz, ar putea fi potrivit să le desemnăm pe amândouă ca semne *ale* ceva, mai degrabă decât ca semne *pentru* ceva). Ar putea fi oare ca și liantul care leagă mintea și lumea, astfel încât să putem argumenta că o stare conștientă reprezintă (este îndreptată către) un obiect dacă și numai dacă este conectată la obiectul în cauză prin intermediul „unui lanț cauzal de tipul corespunzător”? Dacă da, ar fi într-adevăr posibil să naturalizăm intenționalitatea. Cu toate acestea, această explicație cauzală destul de schematică întâmpină unele dificultăți evidente. O primă problemă este că trebuie să specificăm ce se înțelege prin „adecvat ” (sau „relevant”) fără a presupune ce trebuie explicat. Când privesc prin binoclu un deal îndepărtat, se spune de obicei că obiectul percepției mele este dealul. Cu toate acestea, chiar dacă este probabil ca (lumina reflectată de) deal să influențeze cauzal sistemul meu vizual, cu siguranță nu ar fi singura cauză, ci doar cauza îndepărtată. De ce nu percep (reprezint) lentilele binoculare sau stimularea proximală a retinei? O altă problemă este că noțiunea de cauzalitate pare prea generală pentru a surprinde natura aspectuală a referinței intenționale. Nu suntem niciodată conștienți de obiect *simpliciter,* ci mai degrabă suntem întotdeauna conștienți de un obiect într-un mod particular, de exemplu, dintr-o anumită perspectivă, sau în funcție de un anumit concept, sau sub o anumită descriere.

Mai mult, obiectele spațiale care există fizic în imediata mea vecinătate, lucrurile care par să aibă o forță cauzală reală, constituie doar o mică parte din ceea ce pot fi conștient. Când stau la masă , mă pot gândi nu doar la cealaltă față a lunii, ci și la pătrate rotunde, unicorni, următorul Crăciun sau legea non-contradicției. Dar cum se poate presupune că aceste obiecte

absente, imposibile, imaginare, viitoare sau *ideale* au o influență cauzală asupra a ceea ce gândesc? Faptul că este posibil să se intenționeze intenționat obiecte care nu există pare a fi un argument decisiv împotriva teoriei conform căreia un obiect trebuie să mă influențeze cauzal pentru ca eu să fiu conștient de el. În cele din urmă, este crucial ca o teorie a reprezentării să poată explica cazurile de reprezentare greșită, precum și posibilitatea erorii, deoarece una dintre caracteristicile centrale ale reprezentărilor este că acestea au condiții de valoare și de adevăr: pot fi adevărate sau false și există condiții în care sunt adevărate și altele în care nu sunt. Dar acest lucru prezintă o problemă pentru teoria cauzală . Dacă *x* îl reprezintă *pe y* dacă și numai dacă *x* a fost cauzat în mod corespunzător de *y,* reprezentarea este efectiv exclusă. Ulterior au fost dezvoltate forme mai sofisticate de teorie cauzală pentru a aborda aceste diverse dificultăți, dar până în prezent nu există un consens general cu privire la succesul lor.

EXPLICAȚIA POZITIVĂ

Investigațiile logice ale lui Husserl conțin prima investigație cu adevărat fenomenologică a intenționalității. Spre deosebire de Brenta , Husserl susține că nu este vorba doar de faptul că iubim, ne temem, vedem sau judecăm, ci mai degrabă de faptul că iubim ceea ce este iubit, ne temem de ceva ce ne înspăimântă, vedem un obiect și judecăm o stare de fapt. Indiferent dacă vorbim despre percepție, judecată, fantezie, îndoială, -așteptare sau memorie, aceste forme diferite de conștiință sunt toate caracterizate de intenționarea obiectelor lor și nu pot fi analizate în mod adecvat fără a lua în considerare corelatul lor obiectiv, adică obiectul perceput, pus la îndoială sau așteptat . Opusul este, de asemenea, adevărat: obiectul intențional nu poate fi analizat în mod adecvat fără a lua în considerare corelatul său subiectiv, adică actul intențional. Nici obiectul intențional, nici actul mental care intenționează nu pot fi înțelese independent unul de celălalt. Actele de conștiință și obiectele conștiinței sunt în esență interdependente: relația dintre ele este internă, mai degrabă decât externă. Aceasta înseamnă că nu se pot identifica mai întâi elementele relației și apoi investiga relația dintre ele; mai degrabă, fiecare element al relației poate fi identificat doar prin referire la celălalt cu care este legat.

Brentano considera intenționalitatea o *relație diadică* între o experiență

și un obiect. Brentano a presupus că relația intențională este ceea ce putem considera o relație obișnuită ce presupune existența ambelor relații *și* a introdus în mod specific noțiunea de non-existență intențională pentru a rezolva problema naturii intenționalității, prin care aceasta este îndreptată către entități inexistente. Când îmi imaginez un faun sau când am halucinații asupra unui elefant roz, intenționalitatea mea are o direcție, dar în realitate nici faunul, nici elefantul roz nu există. Prin urmare, dacă adoptăm abordarea diadică, suntem forțați să susținem că faunul și elefantul roz sunt obiecte cu o formă particulară de existență: non-existența intențională. Aceasta nu este o soluție foarte satisfăcătoare în sine și, din moment ce avem nevoie de o teorie unificată a intenționalității, creează și probleme serioase în explicarea percepțiilor veridice. De exemplu, când văd un măr înflorit, văd de fapt un obiect intențional cu un statut ontologic foarte particular (ceva care are același statut ca obiectul pe care l-aș vedea dacă aș halucina mărul)? Mai mult, singura diferență dintre a avea halucinația și a percepe mărul constă în faptul (fenomenologic nedetectabil) că, în cazul percepției, obiectul intențional neobișnuit corespunde unui obiect real obișnuit?

Husserl dezvoltă un concept de intenționalitate care evită această problemă. Pentru el, intenționalitatea nu este o relație obișnuită față de un obiect neobișnuit, ci mai degrabă un tip special de relație față de un obiect obișnuit: o „relație" specială care poate exista chiar dacă obiectul nu există și care poate persista chiar dacă obiectul încetează să existe. Când vine vorba de tratarea intențiilor îndreptate către obiecte „ireale", el consideră că acestea sunt caracterizate prin faptul că sunt *îndreptate* către ceva în același mod ca și percepțiile obișnuite. Spre deosebire de acestea din urmă, însă, referentul lor nu există, nici în interiorul, nici în afara minții. În cazul halucinației, elefantul roz nu există nici în interiorul, nici în afara conștiinței, dar halucinația este totuși despre un elefant roz. Această explicație ne scutește de necesitatea de a atribui un tip special de existență, non-existența intențională, obiectului halucinat, pentru a păstra intenționalitatea actului. După cum scrie Husserl:

> Dacă mi-l reprezint pe Dumnezeu sau un înger, o ființă inteligibilă în sine, un lucru fizic sau un pătrat rotund etc., acest obiect transcendent , astfel numit, este precis intenționat și, prin urmare, este (ca să folosim doar un alt termen) un obiect intențional; și atunci este indiferent dacă există sau nu, dacă este fictiv sau absurd. Faptul că obiectul este „doar intențional" nu înseamnă în mod natural că *există,* chiar dacă numai *în intentio* (ca unul dintre elementele sale constitutive reale), sau chiar ca și cum ar exista o urmă a obiectului în el; mai degrabă, înseamnă: ceea ce există *nu este*

obiectul, ci intenția, „intenționarea" obiectului cu aceste determinări proprii. Pe de altă parte, există și obiectul intențional, prin urmare nu numai intenția, intenționarea, ci *și* intenția. (Husserl, 1900-1901, II, pp. 208-209)

Pe scurt, chiar dacă una dintre caracteristicile definitorii ale minții este capacitatea sa de a gândi la obiecte inexistente, nu trebuie să acceptăm realitatea obiectelor inexistente. A susține că unele obiecte intenționale nu există nu înseamnă că există *obiecte inexistente* - adică, că există unele obiecte intenționale inexistente - ci pur și simplu că stările intenționale se pot referi la (adică pot fi despre) ceva , chiar și atunci când referentul lor nu există.

Obiectul intențional nu este un tip special de obiect, ci mai degrabă răspunsul la întrebarea despre ce este o anumită stare intențională. Dacă răspunsul se referă la un obiect inexistent, obiectul intențional nu există, în timp ce dacă se referă la un lucru existent, obiectul intențional este acel lucru real. Astfel, dacă mă uit la stiloul meu, acest stilou real este obiectul meu intențional și nu o imagine , o copie sau o reprezentare mentală a stiloului (Grane , 2001, p. 35; Husserl, 1913, pp. 209-211; 1890-1910, p. 305).

Să încercăm să specificăm mai detaliat caracteristicile intenționalității conform cărora aceasta este îndreptată spre ceva. Se obișnuiește să spunem că „relațiile" intenționale sunt aspectuale sau pro-

3. Această perspectivă poate semăna superficial cu internalismul, perspectiva conform căreia mintea are puterile referențiale pe care le are independent de felul în care este lumea, deoarece conținutul stărilor mentale nu depinde de nimic extern persoanelor care au aceste stări. Însă, așa cum vom vedea în curând, lucrurile nu sunt atât de simple și trebuie să evităm să confundăm teza conform căreia ne putem referi la obiecte care nu există cu teza conform căreia ne putem referi la obiecte independent de existența unei lumi.

perspective. Nu suntem pur și simplu conștienți de un obiect, ci suntem întotdeauna conștienți de un obiect într-un anumit mod: avem întotdeauna o anumită perspectivă sau un anumit punct de vedere asupra obiectului, adică obiectul este întotdeauna prezentat subiectului într-un anumit fel sau sub un anumit aspect. Mai precis, însă, trebuie să distingem obiectul intențional în raport cu „cumul determinărilor sale " și „cumul dăruirii sale" (Husserl, 1913, pp. 309-310). Pentru a da un exemplu simplu, să luăm în considerare percepția unei mașini sport roșii. O vedem întotdeauna dintr-o perspectivă sau alta; niciodată nu o vedem în întregime, deodată. În plus, ni

se pare întotdeauna iluminată într-un anumit fel și pe un anumit fundal. În plus, apare și într-un anumit context, cu un anumit sens. În funcție de experiențele anterioare și interesele actuale, o pot vedea ca pe un mijloc de transport necesar, ca pe o sursă de divertisment, ca pe o pacoste și o risipă pentru că nu funcționează și trebuie să o duc la mecanic, ca pe un viciu al capitalismului târziu, ca pe un obiect care contribuie la încălzirea globală etc. În loc să mă gândesc la ea ca la un caz în care un conținut perceptiv brut este completat de gânduri externe care, ca să spunem așa, se adaugă la acesta, fenomenologii au subliniat continuitatea dintre percepție și gândire și faptul că sensul este intrinsec percepției. În cazurile pe care le-am văzut mai sus, este, prin urmare, mai bine să spunem că percepția mea asupra mașinii este informată în moduri diferite de valențe, sentimente, experiențe trecute, cadre de referință și interese și că acestea modelează modul în care văd efectiv lucrurile. Dar, pe lângă faptul că diferite proprietăți ale obiectului pot fi intenționale și pe lângă faptul că modul în care este prezentat acel obiect poate varia, pot varia și forma intenționalității în sine. În loc să percep mașina, mi-o pot imagina, judeca, aminti etc.

Într-adevăr, fiecare experiență intențională are două momente diferite, dar inseparabile: este o experiență de un tip specific, de exemplu, de judecată, speranță, dorință, regret, amintire, afirmare, îndoială, perplexitate, frică etc. Husserl numește acest aspect *calitatea intențională* a experienței; dar fiecare experiență intențională este, de asemenea, îndreptată către ceva, este *despre* ceva, de exemplu, o căprioară, o pisică sau un fapt matematic. Husserl a numit această componentă , care specifică nu numai ce obiect este intenționat, ci și modul în care obiectul este înțeles sau conceput, *materia intențională* a experienței (Husserl, 1900-1901, II, pp. 185-187). Distincția lui Husserl între materie și calitate are, prin urmare, o anumită asemănare cu distincția pe care o facem astăzi între conținutul propozițional și atitudinile propoziționale, deși este important de subliniat că Husserl nu a înțeles deloc toate experiențele intenționale ca având o natură propozițională.

Este evident că același obiect poate fi combinat cu diferite forme de prezentare și că aceeași formă de prezentare poate fi, la rândul ei, combinată cu diferite obiecte intenționale . Ne putem îndoi că „inflația va continua”, ne putem îndoi că „alegerile sunt corecte” sau ne putem îndoi că „următoarea carte pe care o veți scrie va fi un bestseller internațional”, la fel cum putem nega că „crinul este alb”, putem judeca că „crinul este alb” sau putem întreba dacă „crinul este alb”.

Interesant este că Husserl a considerat, în continuare, aceste diferențe

cognitive ca *diferențe experiențiale.* Există o diferență experiențială între *a afirma* că Hegel a fost cel mai mare dintre idealiștii germani și *a nega acest lucru,* la fel cum există o diferență experiențială între *a aștepta* și *a te îndoi* dacă Danemarca va câștiga următorul Cupa Mondială. Efectul de a fi într-un tip de stare conștientă intențională este diferit de *efectul* de a fi în celălalt. [37]În mod similar, diferite obiecte intenționale , experimentate într-un anumit mod, contribuie la modelarea caracterului fenomenal al experienței. Există o diferență experiențială *între* a nega că „Turnul Eiffel este mai înalt decât Empire State Building" și a nega că „Coreea de Nord are o economie viabilă", la fel cum există între a crede că „dreptatea va prevala" și a crede că „scăderea unei cantități egale din termeni egali va duce la termeni egali". În consecință, Husserl respinge opinia larg răspândită în prezent conform căreia doar stările senzoriale și emoționale au proprietăți fenomenale. Potrivit lui, are un anumit efect să fii într-o stare conștientă, indiferent dacă este o stare...
Senzorial sau cognitiv. De fapt, reducerea fenomenalității la „ sentimentul brut" al senzației face ca conștiința fenomenală să fie marginală și banală și este dăunătoare unei înțelegeri corecte a importanței sale cognitive ?

Unii ar putea nega, însă, că gândirea are o fenomenalitate specifică. Argumentul ar putea fi acesta: gândurile abstracte sunt însoțite de imagini mentale, iar calitățile fenomenale întâlnite în gândurile abstracte sunt de fapt constituite de aceste imagini și nu de gânduri ca atare. Totuși , din când în când, gândurile pe care le gândim - de exemplu, un gând precum „fiecare ecuație algebrică de grad impar are cel puțin o rădăcină reală" - nu vor fi de fapt însoțite de nicio imagine, dar acest lucru nu implică faptul că gândul în cauză nu are fenomenalitate. Mai mult, luați în considerare cazul în care auzim pentru prima dată un anumit șir de sunete fără sens și comparați-l cu cazul în care auzim același șir, dar de data aceasta înțelegându-i și înțelegându-i sensul. Cine ar nega că există o diferență fenomenală marcată între cele două cazuri? (Husserl, 1900-1901, I, p. 337). Husserl interpretează această circumstanță ca o dovadă a unei fenomenalități cognitive distincte, care nu poate fi redusă pur și simplu la fenomenalitatea stărilor senzoriale sau a imaginilor mentale. După cum scrie el:

> Să ne imaginăm, de exemplu, că anumite figuri sau arabescuri ne fac

37 Folosind un jargon categoric husserlian, Siewert a vorbit recent despre *caracteristici fenomenale noetice* (1998, p. 384). Păstrând fermă distincția dintre conținutul propozițional și atitudinea propozițională, pentru diversele atitudini propoziționale s-ar putea spune că există ceea ce s-ar putea numi o senzație calitativă.

inițial o impresie pur estetică; dar ne dăm seama brusc că ar putea fi simboluri sau semne lingvistice. Care este diferența aici ? Sau să presupunem că cineva ascultă cu atenție un cuvânt, complet străin lui, ca pe un complex fonetic pur, fără să bănuiască măcar că este un cuvânt; și să comparăm această situație cu cea în care aceeași persoană, în timpul unei - conversații, aude acest cuvânt ulterior, când sensul său i-a devenit deja familiar și îl înțelege chiar dacă nu este însoțit de traduceri intuitive. În general, în ce constă excesul expresiei înțelese, chiar dacă are o funcție pur simbolică, față de *complexul fonetic* gol de gândire? Cum diferă simpla intuiție a unui A concret de aprehensiunea sa ca „reprezentativă" a unui „A"?

5. Pentru alte încercări de a susține argumentele în favoarea unei noțiuni mai largi de conștiință fenomenală, vezi Smith (1989), Flanagan (1992), Van Guück (1997) și Siewert (1998).

„orice"? În aceste cazuri și în nenumărate alte cazuri similare, codificarea constă în caracteristicile actului. (Husserl, 1900-1901, n, p. 173) [6]

Prin acest tip de analiză, fenomenologia afirmă că conștiința este caracterizată de o intenționalitate intrinsecă și respinge încercarea de a oferi o explicație reducționistă a intenționalității, de exemplu prin încercarea de a o explica apelând la factori non-intenționali, cum ar fi cauzalitatea. Dar cum funcționează exact intenționalitatea? Cum intenționăm obiectele? În acest moment, noțiunea de sens devine centrală. Pentru fenomenologi , intenționalitatea este o chestiune de sens. Intenționăm un obiect înzestrându-l cu *sens* (Husserl, 1900-1901 , 1, p. 291). [7]

6. Pentru o linie de argumentare mai recentă, vezi Strawson, 1994, pp. 5-6.

7. Introducem aici termenul tehnic al lui Husserl, „noema". Au existat dezbateri aprinse între cercetători cu privire la cea mai potrivită modalitate de a interpreta noțiunea lui Husserl de noema (vezi Drummond, 2003, pentru o prezentare generală). Discuția se referă la relația dintre *Subiect așa cum este intenționat* (noema) și *Obiectul care este intenționat* (obiectul în sine), adică sticla de vin așa cum este percepută (așa cum este simțită și prezentă) și sticla însăși. Conform unei interpretări, noema este un tip de - entitate reprezentațională, un sens sau o semnificație ideală care mediază relația intențională dintre Faptul Mental și obiect. Conform acestei perspective, conștiința este îndreptată către obiect prin intermediul noemei și astfel își atinge deschiderea către lume exclusiv în virtutea acestei entități ideale intermediare (Smith & McIntyre, 1982, p. 87). Conform unei interpretări opuse, experiențele intenționale sunt intrinsec de natură să se transcendă pe sine: ființa lor este constituită de ființa *altcuiva* și nu obțin referință la lume în primul rând în virtutea unei entități reprezentaționale intermediare. Prin urmare, se susține că noema nici măcar nu ar trebui înțeleasă ca un sens ideal, un concept sau o propoziție: nu este un intermediar între subiect și obiect, nu este ceva care conferă

intenționalitate conștiinței (ca și cum conștiința, înainte de introducerea noemei , ar fi similară unui recipient închis fără nicio relație cu lumea), ci mai degrabă este obiectul însuși considerat în reflecția *fenomenologică* , adică tocmai în măsura în care este experimentat. Noema este obiectul perceput ca fiind perceput, episodul amintit ca fiind amintit, starea de lucruri judecată ca fiind judecată etc. Aceasta, însă, nu implică faptul că nu există nicio distincție (în cadrul atitudinii reflexive) între obiectul așa cum este înțeles și obiectul care este înțeles, ci mai degrabă această distincție este tocmai o diferență structurală internă noemei (Drummond, 1990, pp. 108-109 , 113). Întrucât investigarea noemei este investigarea oricărui fel de obiect, a aspectului, dimensiunii sau regiunii considerate în însăși manifestarea sa , în însăși semnificația sa pentru conștiință, obiectul și noema se dovedesc a fi același lucru considerate diferit. Pe această bază, prima interpretare a fost criticată pentru că confundă ceea ce este un obiect obișnuit considerat abstract printr-o atitudine neobișnuită (fenomenologică) cu o entitate abstractă neobișnuită (Drummond, 1992, p. 89). Ne-ar duce prea departe să luăm în considerare toate mișcările și contra-mișcările care au legătură cu noema.

INTENȚIONALISM

Până acum am considerat intenționalitatea ca fiind îndreptată spre obiecte, dar multe experiențe nu au niciun obiect, cum ar fi experimentarea durerii sau a grețurilor, sau stări de spirit precum anxietatea, depresia și plictiseala. Filosofii a căror concepție despre intenționalitate este limitată la cazurile în care cineva este îndreptat spre un obiect neagă că astfel de experiențe sunt intenționale (de exemplu, Searle, 1983). Fenomenologii, însă, au o concepție mai largă, distingând între intenționalitate ca fiind îndreptată spre obiecte și intenționalitate ca capacitate de auto-transcendență, ca deschidere către ceea ce este altceva decât subiectul. Este adevărat că stări de spirit răspândite, cum ar fi tristețea, plictiseala, nostalgia și anxietatea, trebuie distinse de sentimentele intenționale, cum ar fi dorința unui măr sau admirația pentru o anumită persoană. Cu toate acestea, stările de spirit nu sunt lipsite de o referință la lume; ele nu ne închid în noi înșine, ci sunt mai degrabă experimentate ca atmosfere difuze care influențează profund modul în care lumea ni se dezvăluie. Stări de spirit precum curiozitatea, nervozitatea sau fericirea dezvăluie apartenența noastră la lume și articulează sau modifică posibilitățile noastre existențiale. Ele fac parte din structura intențională a experiențelor. Așa cum susținea Heidegger, stările de spirit , mai degrabă decât să fie fenomene a căror funcție ar fi doar aceea de acompaniament, sunt forme fundamentale de deschidere: *„Tonul emoțional a deschis întotdeauna deja ființa-în-lume în totalitatea sa, făcând astfel posibilă o direcție către ...* ” (Heidegger, 1927, p. 216).

Și cum rămâne cu durerea? Analiza clasică a lui Sartre asupra ochilor arzători din *Ființă și neant* este revelatoare aici. Imaginează-ți că stai în

miez de noapte încercând să termini de citit o carte. Ai citit cea mai mare parte a zilei și te dor ochii. Cum se manifestă inițial această durere? Potrivit lui Sartre, inițial nu ca un obiect tematic de reflecție , ci prin influențarea modului în care percepi lumea. Devii neliniștit, iritat și ai dificultăți în a te concentra. Cuvintele de pe pagină se estompează. Durerea nu este o caracteristică a acestei dezbateri; pentru conștient, vom spune pur și simplu că, din diverse motive, prima interpretare reprezentaționalistă a noemei este greșită (vezi Zahavi, 2003a, pp. 53–68; 2004a).

Este încă înțeleasă ca atare, dar asta nu înseamnă că este absentă din punct de vedere cognitiv sau inconștientă. Dimpotrivă, ea influențează însăși structura experienței tale intenționale a lumii:

> Când ochii obosesc de la lectură, cititorul nu percepe imediat oboseala sa, ci mai degrabă i se pare că lumina este prea slabă și că cartea este cu adevărat plictisitoare și de neînțeles. [...]! Pacienții nu stabilesc mai întâi *ce* funcții ale corpului sunt perturbate , ci se plâng că „nimic nu mai funcționează", „munca nu merge bine", că mediul este „iritant", „obosit". (Buytendijk, 1963, p. 62)

Durerea nu este încă gândită ca o experiență mentală, ci mai degrabă ca un mod specific în care este experimentată lumea, ca o atmosferă afectivă care influențează interacțiunea intențională cu aceasta (vezi Sartre, 1943, pp. 380-381).

Recent, mulți filozofi analitici au criticat ideea că calitățile fenomenale sunt inerent neintenționale și au apărat în schimb ceea ce s-ar putea numi o abordare *intenționalistă* a calităților fenomenale. Aceasta s-a bazat pe - observația că poate fi adesea dificil să se distingă descrierea anumitor obiecte de descrierea experienței acelor obiecte . Încă din 1903, G. E. Moore a atras atenția asupra acestui fapt, pe care l-a numit calitatea *diafană particulară* a experienței: atunci când cineva încearcă să se concentreze asupra caracteristicilor intrinseci ale experienței, se pare că ajunge întotdeauna să acorde atenție la ceea ce experimentează; și, așa cum susține Tye, lecția desprinsă din această transparență este că *„fenomenologia nu este în cap"* (1995, p. 151). Pentru a descoperi ce face, trebuie să privim la ceea ce este reprezentat intenționat . Astfel, argumentul susține că experiențele nu au în sine calități intrinseci, neintenționale, în timp ce caracterul calitativ al experienței constă în întregime, așa cum scrie Dretske, în proprietățile calitative cu care sunt experimentate obiectele (1995, p. 1). Intensitatea unui sunet, netezimea unei suprafețe, dulceața unui gust, ascuțimea unui miros nu sunt calități ale experiențelor, ci ale lucrurilor reprezentate. Diferențele în efectele pe care le produc sunt de fapt diferențe intenționale . Experiența unui măr roșu este subiectiv distinctă de cea a unei flori de floarea-soarelui galbene prin faptul că sunt reprezentate diferite tipuri de obiecte. Experiențele își dobândesc caracterul fenomenal pur și simplu prin faptul că reprezintă lumea exterioară. În consecință, toate calitățile fenomenale sunt, ca atare, de natură reprezentațională. Nu există experiențe neintenționale. Astfel, pentru Tye, durerea nu este altceva decât reprezentarea senzorială a unei leziuni corporale sau a unei tulburări (1995,

p. 113).

Interpretarea lui Dretske și Tye asupra calităților fenomenale are marele avantaj de a nu utiliza nicio teorie a datelor senzoriale. După cum am menționat deja, ea prezintă și o anumită asemănare cu unele perspective din fenomenologie. După cum subliniază Merleau-Ponty, culori precum roșul sau verdele „nu sunt senzații, ci sensibile, iar calitatea nu este un element al conștiinței, ci o proprietate a obiectului" (1962, p. 36). Dacă cineva crede că ceea ce este simțit este o componentă a conștiinței, cade în „eroarea experienței", iar percepțiile se constituie pe baza lucrurilor percepute *(ibidem,* p. 37). O critică deosebit de radicală a acestei erori se găsește în interpretarea lui Sartre asupra intenționalității. A afirma că conștiința are intenționalitate , potrivit lui Sartre, înseamnă a nega existența oricărui tip de conținut mental, inclusiv a oricăror date și calități senzoriale (1943, p. 27). În conștiință nu există nimic, nici obiecte, nici reprezentări mentale: este complet goală. Prin urmare, pentru Sartre , ființa conștiinței intenționale constă în revelarea ființei transcendente *(ibid.,* p. 28). Prin urmare, Sartre înțelege calitățile fenomenale ca fiind calități ale obiectelor lumești, care cu siguranță nu rezidă în conștiință. Cu toate acestea, Sartre nu ar deduce niciodată din faptul că conștiința nu este altceva decât revelarea ființei transcendente (sau, cum ar spune probabil Tye și Dretske, din faptul că se epuizează în reprezentările sale ale realității externe) că conștiința intențională nu pune nicio problemă pentru reducționismul științific.

Atât Tye, cât și Dretske critică în mod explicit încercarea de a face o distincție clară între aspectele intenționale sau reprezentaționale ale vieții noastre mentale și aspectele lor fenomenale, subiective sau experimentate. Însă este destul de interesant de observat că atacul lor asupra acestei separări are o rațiune opusă față de a noastră : propunând o interpretare intenționalistă sau reprezentaționalistă a fenomenalității, ei speră să evite pro-

O problemă dificilă. De ce? Pentru că, dacă fenomenalitatea este fundamental o chestiune de intenționalitate și dacă intenționalitatea poate fi explicată reducționist în termeni de relații funcționale sau cauzale, se poate accepta existența fenomenalității (nici Dreptske, nici Tye nu sunt eliminativiști) și totuși să rămânem fizicaliști (Tye, 1995, pp. 153, 181).

Această concluzie, însă, ni se pare greșită. Obstacolul decisiv în calea reducționismului nu este existența qualia epifenomenelor, în sensul fenomenelor mentale atomistice, non-relaționale, inefabile, unice și incorigibile, iar problema dificilă nu dispare dacă se neagă (pe bună

dreptate) existența unor astfel de entități - dacă, ca să spunem așa, se mută fenomenalul din „interior" în „exterior". Problema dificilă nu privește existența *obiectelor non -fizice* ale experienței, ci mai degrabă însăși existența *experienței subiective* ea privește chiar faptul că obiectele ne sunt *date* (vezi Rudd, 1998).

Mai mult, Tye și Dretske nu reușesc să realizeze că există două fațete ale întrebării „cum se simte" o experiență : există o mare diferență între a întreba despre proprietatea posedată de obiect pe care experiența ne-o dezvăluie (adică, efectul pe care obiectul îl are asupra celui care percepe; de exemplu, suprafața unei mese are un efect diferit față de suprafața unui cub de gheață) și a întreba, în schimb, despre proprietățile experienței obiectului (adică, efectul pe care percepția îl are asupra celui care percepe: de exemplu, perceperea unui cub de gheață are un efect diferit față de imaginarea lui). Ambele întrebări se referă la dimensiunea fenomenală, dar în timp ce prima se referă la o proprietate a lumii, a doua se referă la o proprietate experiențială. [38]Contrar a ceea ce susțin Dretske și Tye, trebuie, prin urmare, să distingem între: 1) efectul pe care obiectul îl are asupra subiectului și 2) efectul pe care experiența îl are asupra subiectului (vezi Carruthers, 1998; McIntyre, 1999). Este demn de remarcat faptul că până și G. E. Moore pare să fi recunoscut acest fapt. După ce a afirmat că, dacă încercăm să ne fixăm atenția asupra ei, conștiința pare să dispară și că, dacă încercăm să analizăm introspectiv senzația de albastru, tot ce vedem este albastru, deoarece senzația în sine este ca și cum ar fi diafană, Moore continuă: „Cu toate acestea, o distingem dacă privim cu atenție și știm că există ceva de privit" (1903, p. 450).

Așa cum ar argumenta fenomenologii, nu suntem niciodată conștienți de obiecte *simpliciter,* ci întotdeauna de obiecte care apar într-un anumit fel, așa cum sunt judecate, văzute, descrise, temute, amintite , mirosite, anticipate, gustate etc. Nu putem fi conștienți de un obiect (o lămâie pe care o gustăm, un trandafir pe care îl mirosim, o masă pe care o vedem, o bucată de mătase pe care o atingem) decât dacă experiența prin care acest obiect ni se apare (gustarea, mirosul, vederea, atingerea) se oferă și ea. Aceasta nu înseamnă că accesul nostru la lămâie, de exemplu, este *indirect* sau că este mediat, contaminat sau blocat de conștientizarea experienței, deoarece aceasta din urmă nu este în sine un obiect comparabil cu lămâia, ci

38 A vorbi despre proprietățile lumii în acest context nu ar trebui înțeles greșit: nu implică nicio teză metafizică despre existența independentă de subiect a acestor proprietăți. Ceea ce argumentăm este pur și simplu că proprietățile în cauză sunt - proprietăți ale obiectelor experimentate, nu ale experienței obiectelor.

constituie însăși accesul la lămâia care apare. Acum însă, același obiect, cu aceleași proprietăți lumești, se poate prezenta în multe feluri diferite: poate fi perceput, imaginat, amintit etc. Când am contact fenomenal direct cu diverse obiecte, mintea și sinele meu nu dispar: obiectele sunt acolo *pentru mine,* cu moduri diferite de a fi date (ca imaginate, percepute, amintite, anticipate etc.) și nu are prea mult sens să susținem că această calitate de a fi „pentru mine", această experiență a mie, este o caracteristică externă a obiectului prezentat. Contrar a ceea ce susțin Tye și Dretske, trebuie, de fapt, recunoscut faptul că fenomenalitatea nu numai că ne prezintă lumea, ci implică și sinele.

Pe scurt, din interpretarea intenționalistă a calităților fenomenale, este greșit să tragem concluzia că nu există o problemă dificilă a conștiinței, ci doar problema ușoară a intenționalității (considerată reductibilă la - procesarea informației). Concluziile corecte de tras sunt că - intenționalitatea are un aspect la persoana întâi care o face să participe la problema dificilă și că rezistă explicației reductive în același mod ca fenomenalitatea.

INTENȚIONALITATE ȘI CONȘTIINȚĂ

Deși este adevărat că intenționalitatea și fenomenalitatea sunt legate, natura acestei relații rămâne un subiect de dezbatere. Este ea intrinsecă sau extrinsecă? Este esențială sau doar contingentă? Dacă se susține că este contingentă - adică, dacă se spune că nu contează dacă intenționalitatea are loc într-un *mediu* conștient sau inconștient - atunci se subscrie la ceea ce McGinn a numit *viziunea asupra mediului.* Conform acestei perspective, relația dintre conștiință și intenționalitate este similară relației dintre mediul de reprezentare și mesajul pe care îl transmite . Pe de o parte, avem mediul sunetului, formei sau experienței, iar pe de altă parte, conținutul sensului și al referinței . Cele două pot fi investigate independent unul de celălalt, deoarece relația lor este în întregime contingentă. Astfel, conform acestei teorii, conștiința nu este nimic mai mult decât un fel de mediu destul de misterios, în care ceva relativ comun, și anume intenționalitatea, este implicat contingent (McGinn, 1991, p. 35). Să ne întrebăm, totuși, dacă această teză este cu adevărat convingătoare.

Pe de o parte, *efectul pe care îl are o experiență* și *ceea ce experimentează* nu sunt în niciun caz proprietăți independente. Fenomenologii au susținut de obicei că fiecare aparență este o aparență a ceva pentru cineva. McGinn observă același lucru și spune că experiențele

au o față bifrontă: au caracteristica de a fi îndreptate spre lume, adică prezintă lumea într-un anumit fel, dar în același timp implică și prezența subiectului și, prin urmare, un punct de vedere subiectiv. Pe scurt, sunt altceva decât subiectul și au un anumit efect asupra subiectului . După cum continuă McGinn:

> Aceste două fețe, însă, nu iau expresii diferite: de fapt, efectul pe care îl au experiențele este o funcție a ceea ce experimentează, iar ceea ce experimentează este o funcție a efectului pe care îl au. Dacă ți se spune că experimentezi ceva care seamănă cu o sferă stacojie, știi și cum se simte să o ai; și dacă știi cum se simte să o ai, atunci știi și ce reprezintă. Cele două fețe sunt, ca să spunem așa, legate între ele. Aspectele subiective și semantice sunt înlănțuite unul de celălalt. (1991, pp. 29-30)

Cu alte cuvinte, conținutul intențional-semantic al unei experiențe este intim legat de caracterul său fenomenal și invers. Acum, dacă ceea ce suntem conștienți este inextricabil legat de modul în care *ni se pare,* atunci conștiința fenomenală nu este epifenomenală, ci mai degrabă indispensabilă din punct de vedere cognitiv.

Aceasta ridică problema posibilității intenționalității inconștiente. Dacă relația intimă dintre intenționalitate și fenomene implică faptul că toate stările conștiente prezintă o anumită formă de intenționalitate, implică acest lucru și faptul că conștiința nu este doar suficientă, ci și necesară pentru o intenționalitate autentică ? Înseamnă acest lucru că este imposibil să ai o credință inconștientă? Desigur, se pot avea perspective diferite asupra acestei chestiuni. Unii ar spune că numai conștiința posedă o intenționalitate autentică și că orice altă atribuire a intenționalității este derivată sau metaforică (Searle, 1998, pp. 90–93). Conform acestei teorii, imaginile, semnele, simbolurile, posterele și cuvintele au referințe, sunt despre ceva, dar intenționalitatea pe care o prezintă nu aparține inițial sau intrinsec imaginilor și semnelor, ci este mai degrabă derivată. Își derivă - intenționalitatea din faptul că sunt interpretate de minți: mințile sunt cele care le conferă intenționalitate. Motivul pentru care mintea este capabilă să facă acest lucru este că, dimpotrivă, posedă o formă intrinsecă, nu derivată, de intenționalitate. Intenționalitatea sa nu este o simplă figură de stil și nici nu este derivată din atitudinea interpretativă pe care alții o adoptă față de ea (dacă nu ar fi așa, ne-am confrunta cu un regres infinit). Pentru a argumenta în favoarea acestei teorii, s-ar putea sublinia legătura intrinsecă dintre *experiență, sens* și *intenționalitate.* După cum afirmă Galen Strawson:

> Înțelesul are întotdeauna legătură cu lucruri care înseamnă ceva pentru *altceva* . În acest sens, nimic nu ar putea avea vreun sens într-o lume lipsită de experiență. Nu există niciun sens posibil și, prin urmare, nicio intenție posibilă, nicio intenționalitate posibilă pe o planetă lipsită de experiență [...] Nu există nicio entitate care să însemne ceva într-un astfel de univers, nicio entitate care să fie despre altceva. Nu există nicio evaluabilitate semantică, niciun adevăr, nicio falsitate. Niciuna dintre aceste proprietăți nu este posedată de nimic înainte de începerea experienței. Există un sens clar și fundamental în virtutea căruia sensul și, prin urmare, intenționalitatea există doar în clipa conștientă [...]. (1994, pp. 208-209)

Strawson susține apoi că experiența este o condiție necesară pentru proprietatea de a fi despre ceva și propune o analogie între sensul în care se poate spune că o persoană care doarme are credințe, preferințe etc. și sensul în care se poate spune că un CD conține muzică chiar și atunci când nu este redat pe un player. Considerate ca sisteme fizice simple, niciunul nu privește intrinsec un lucru mai degrabă decât altul, niciunul nu are conținut (mental sau muzical). Strict vorbind , „când Louis se află într-o stare de somn fără vise, fără experiență, nu este adevărat că are stări cerebrale sau stări ale lui Louis care au conținut mental intrinsec, la fel cum nu este adevărat că au existat CD-uri cu conținut muzical intrinsec în timp ce CD-ul se afla în carcasa sa" *(ibid.,* p. 167). Un fenomenolog precum Husserl ar fi de acord cu această poziție și ar crede, de asemenea, că conștiința este o sursă de intenționalitate și sens.

Totuși, dincolo de negarea pură a existenței intenționalității autentice de tip inconștient, există și o altă opțiune disponibilă: s-ar putea accepta existența celei de-a doua și totuși să se susțină că intenționalitatea inconștientă și cea conștientă au puțin sau nimic în comun, astfel încât o explicație a primei nu ne ajută să înțelegem tipul de intenționalitate pe care îl găsim în viața conștientă. Nu este posibil să explicăm intenționalitatea experienței fără a explica și aspectul fenomenal al experienței, la fel cum este imposibil să explicăm aspectul fenomenal al experienței fără referire la intenționalitate: orice discuție despre conștiința intenționalăcare exclude conștiința fenomenală și invers ar fi grav eronată. Pe scurt, când vine vorba de intenționalitatea conștientă, este necesară o abordare integrată.

Există, desigur, multe alte probleme pe care nu le-am abordat. Ca să numim doar câteva, există problema existenței inconștientului și a așa-numitelor credințe dispoziționale. Cum se încadrează acestea în imaginea tocmai prezentată? [39]Și ce putem spune despre obiecția conform căreia

39 Flanagan a propus o distincție între *„sensibilitatea experiențială"* și

încercarea de a argumenta o relație intime între intenționalitate și experiență implică o formă subtilă de psihologism? Afirmația că înțelegerea este o formă specială de experiență este inevitabilă să provoace wittgensteinieni. Cum ar trebui contracarată această critică? În cele din urmă, există și o dezbatere vastă în jurul externalismului și internalismului despre conținutul mental. Externaliștii susțin de obicei că diferențele găsite în gândire pot fi definite extrafenomenal. Dacă acest lucru este adevărat, ce implicații are acest lucru pentru relația dintre intenționalitate și experiență? Apoi, există întrebarea cum să tratăm cazurile de halucinație și dacă să acceptăm sau nu o interpretare intenționalistă a calităților fenomenale. Aceste probleme necesită o analiză suplimentară, dar pentru a încheia acest capitol ne vom limita la a analiza modul în care relatarea fenomenologică a intenționalității se raportează la dezbaterea dintre internaliști și externaliști.

FENOMENOLOGIE, EXTERNALISM ȘI REALISM METAFIZIC

„Internalism" și „externalism" sunt termeni generici tipici . Prin urmare, nu este suficient să ne întrebăm pur și simplu dacă cineva este internalist sau externalist, deoarece răspunsul va depinde de tipul specific de internalism sau externalism pe care îl avem în minte. În contextul discuției noastre, însă, internalismul ar trebui înțeles ca punctul de vedere conform căruia credințele și experiențele unui subiect sunt constituite în întregime de ceea ce se întâmplă în mintea acelui subiect, astfel încât factorii din mediul natural și cultural nu au nicio influență asupra conținutului lor. Astfel, conform acestei poziții, procesarea informațiilor nu este conștientă. Este un proces fără conștientizare fenomenală (Flanagan, 1992, pp. 55–56, 147). Ne-am putea gândi la vederea oarbă ca la un exemplu al acestui domeniu senzorial specific. Subiectivitatea are legătură cu sensibilitatea experiențială și numai aceasta din urmă ne oferă acces fenomenal la obiect. Acum, deși ar fi potrivit să operăm cu o noțiune de procesare informațională inconștientă, trebuie să fim atenți să nu presupunem că sensibilitatea informațională ne oferă o versiune non-fenomenală a aceleiași informații culese din sensibilitatea experiențială. Dacă menținem așa ceva , cochetăm din nou cu teoria conform căreia conștiința este epifenomenală din punct de vedere cognitiv.

„sensibilitatea informațională". Cineva poate fi insensibil din punct de vedere experiențial, dar sensibil informațional la o anumită diferență. Când suntem sensibili informațional la ceva, nu suntem conștienți de acel lucru - adică, sensibilitate informațională simplă sau, pentru a folosi o expresie mai bună, detectare și procesare simplă.

Existența stărilor mentale nu depinde de nimic extern subiectului care posedă aceste stări; adică, mintea este considerată a fi înzestrată cu capacitățile referențiale pe care le are independent de modul în care este alcătuită lumea. Aceasta nu înseamnă negarea faptului că unele dintre stările noastre mentale, de exemplu percepțiile, pot depinde cauzal de factori externi; ideea este pur și simplu că stările interne, indiferent de modul în care sunt cauzate, determină ceea ce suntem conștienți. Dimpotrivă, externalismul susține că stările mentale sunt individualizate extern: ceea ce gândim și la ce ne referim depinde de ceea ce există de fapt în mediu (fizic, social și cultural), adică percepțiile noastre depind de factori externi subiectului care posedă *stările* mentale în cauză.

Unde se încadrează fenomenologia în dezbaterea internalism-externalism? A existat o tendință larg răspândită de a susține că, în timp ce Husserl a fost un internalist cartesian clasic, fenomenologi existențiali - precum Heidegger, Sartre și Merleau-Ponty au favorizat o formă de externalism, deoarece erau în mod clar dedicați tezei conform căreia mintea este în esență determinată de relația sa intențională cu lumea (vezi Dreyfus, 1991; Keller, 1999; McClarmock, 1995; Rowlands, 2003). Deși este adevărat că fenomenologii ultimelor generații au subliniat mai puternic decât Husserl importanța formelor practice și fizice ale intenționalității (așa cum vom vedea în unele dintre capitolele ulterioare, Heidegger vorbește despre o formă de comportament îndreptată către entități care sunt deja gata de utilizare, iar Merleau-Ponty subliniază importanța intenționalității motrice și susține că conștiința nu este în primul rând un „gândesc", ci mai degrabă un „pot"), această interpretare rămâne prea simplistă și ignoră o mulțime de dovezi care arată că fenomenologia husserliană are afinități cu un anumit tip de externalism (vezi Zahavi, 2004a; 2008a). În același timp, însă, nu este deloc evident că Heidegger sau Merleau-Ponty pot fi clasificați drept externaliști *tout court,* chiar dacă Heidegger, de exemplu, atunci când a folosit expresia „a fi-în-lume", a vrut cu siguranță să evidențieze implicarea sinelui în lume (*Dasein-ul,* existența umană, este în lume, nu așa cum este apa într-un pahar, ci extatic, prin intermediul unei forme fundamentale de autotranscendență), vorbind și în repetate rânduri despre o autosuficiență (*Selbstgenügsamkeit).* a vieții (experiențiale) (vezi Heidegger, 1919-1920, p. 261) și a negat doar faptul că percepția devine intențională dacă obiectul său intră într-un fel într-o relație cu aceasta, ca și cum și-ar pierde intenționalitatea dacă obiectul nu ar exista. Ca percepție, scrie Heidegger, este *intrinsec intențională,* indiferent dacă obiectul este disponibil în realitate sau nu (Heidegger, 1925, p. 76). Heidegger adaugă

mai târziu că este o eroare crucială să interpretezi intenționalitatea ca o relație între un subiect psihic și un obiect fizic: adevărul este că *Dasein-ul* este structurată intenționat în sine. Intenționalitatea nu apare mai întâi prin prezența reală a obiectelor, ci este inerentă perceperii de sine, fie ea veridică sau iluzorie (Heidegger, 1919-1920, pp. 83-85). Interpretarea noastră a lui Heidegger este că în spatele acestor afirmații există presupunerea implicită (1) că până și percepțiile greșite , iluziile și halucinațiile continuă să fie acte intenționale care implică lumea și (2) că implicarea lumii în cauză nu este o adăugare din exterior, ci este intrinsecă acestor acte în sine.

Acum, această scurtă schiță ne lasă puțin perplexi. Ar trebui să concluzionăm că explicațiile fenomenologice ale relației minte-lume sunt în general caracterizate de aspecte care au legătură atât cu internalismul, cât și cu externalismul? Și este această caracteristică rezultatul confuziei sau arată că fenomenologii optează pentru o teorie care are ambele componente și care încearcă să reconcilieze intuițiile internaliste și externaliste? Sau indică, dimpotrivă, că însăși alternativa dintre internalism și externalism, bazată pe diviziunea dintre intern și extern, este inaplicabilă atunci când se ocupă de concepțiile relației minte-lume?

Pentru a ne apropia de un răspuns, să revenim la subiectul sensului: dacă externalismul neagă faptul că intenționalitatea este determinată de sens și condiționată de subiectivitate și susține în schimb că este reductibilă la o formă de covariație cauzală, niciun fenomenolog nu este externalist. Dar aceasta nu este singura modalitate de a defini externalismul. La fel ca internalismul , externalismul poate susține, de asemenea, că sensul determină referința, dacă sensul în cauză este înțeles extern și dacă implică lumea. McDowell a susținut în mod explicit că teoria externalistă a sensului ar trebui completată de o teorie externalistă a minții. Putnam este renumit pentru că a susținut că sensurile „nu sunt în cap” (1975, p. 251), dar, așa cum adaugă McDowell, nici în minte (1992, p. 36). Atunci când atât mintea, cât și sensul sunt înțelese ca parte a mediului, nu este nimic misterios în a atribui minții o referențialitate intrinsecă sau o capacitate de a se direcționa către lume: „Nu este nevoie să construim «cârlige» teoretice pentru a lega gândirea de lume; dacă este într-adevăr un gând pe care îl luăm în considerare - de exemplu, să fim loviți de gândul că auzim sunetul apei care picură - atunci ceea ce luăm în considerare este *deja* legat de lume: este deja considerat ca având capacitatea de a se direcționa referențial către lume” *(ibid.,* p. 45). O perspectivă similară se găsește la McCulloch, care a susținut că trebuie să respingem dualismul dintre o -

minte autosuficientă și o lume fără minte. Subiectivitatea nu este *în interiorul* minții, iar obiectivitatea nu este *în afara* ei. Făcând ecoul lui McDowell, McCulloch scrie că semnificațiile nu sunt în cap, ci în minte și că mintea nu este în cap (2003, pp. 11-12). Potrivit lui, nu există nicio tensiune între fenomenologie și externalism, dacă ambele sunt înțelese corect *(ibid.,* p. 12).

Deși nu ar trebui luată ad litteram, există un sâmbure de adevăr în ea. Fenomenologii, inclusiv husserlienii, ar fi de acord cu unele dintre ideile avansate de McDowell și McCulloch și, în mod clar, au dușmani comuni: nu numai că resping tipul de internalism cunoscut sub numele de *materialism cartezian,* ideea că mintea poate fi identificată cu creierul, dar s-ar opune și tipului de externalism care urmărește să reducă intenționalitatea și referirea la mecanisme cauzale brute.

Deși Husserl susține într-adevăr că sensul determină referința, ar fi greșit să credem că teoria sa este concepută doar pentru a trata acele tipuri de referință în care conținutul sensului prescrie un anumit obiect, descriindu-i în detaliu proprietățile. În schimb, Husserl susține că sensul disponibil include componente care ne permit să ne referim la particularități independent de descrieri definite. Acesta este exact cazul referinței demonstrative . Husserl era deja conștient de faptul că cuvântul „acesta" are o referință directă, mai degrabă decât atributivă, și, mai important , a recunoscut și măsura în care percepția implică un conținut de sens demonstrativ. Când văd o minge roșie, mingea este obiectul meu intențional, nu pentru că satisface sensul general al descrierii „mingea roșie", ci pentru că satisface conținutul demonstrativ *„această* minge roșie ". A percepe un obiect nu înseamnă pur și simplu a percepe un anumit tip de obiect, adică orice obiect care are tipul de proprietăți prescrise de conținut, ci mai degrabă a percepe *acest* obiect particular. Unii ar argumenta că caracterul direct al referinței demonstrative se datorează faptului că aceasta nu se bazează pe sens, ci pe cauzalitate. Aceasta presupune că singura modalitate prin care sensul poate „surprinde" particularitățile este atributiv, adică pe baza unor descrieri definite. Însă argumentul lui Husserl este tocmai că „acesta" se referă direct, nu atributiv. Pentru el, caracterul direct al referinței demonstrative constă în imediatitatea *intuiției.*

Este firesc să prezentăm alternativa dintre internalism și externalism punând următoarea întrebare: este intenționalitatea determinată de factori *interni* sau *externi* minții? Cu toate acestea, această modalitate aparent directă de a prezenta opțiunile disponibile, la o inspecție mai atentă, se dovedește a fi destul de inadecvată: căci, în timp ce internalismul

postulează de obicei o prăpastie între minte și lume, externalismul susține tocmai că lumea *nu este* exterioară minții. Acum, odată ce înțelegem externalismul ca fiind punctul de vedere conform căruia mintea și lumea sunt inseparabile , l-am putea defini destul de ușor și ca fiind punctul de vedere conform căruia intenționalitatea este determinată de factori *interni* acestui întreg. Definit în acest fel, este dificil să distingem externalismul de tipul de internalism care consideră că intenționalitatea este determinată de factori interni, dar care, în același timp, concepe mintea în termeni suficient de largi . În primul rând, se poate argumenta că filosofia lui Husserl constituie tocmai o încercare de a submina diviziunea de bun simț dintre minte și lume. După cum am văzut în discuția noastră despre introspecție din capitolul 2, deja în *Investigațiile logice,* Husserl respinge ideea că o separare prea ușoară între un interior și un exterior este potrivită pentru înțelegerea intenționalității și, așa cum a scris într-un text ulterior, „obiectul, ființa obiectivă și conștiința aparțin *a priori* una celeilalte în mod inseparabil" (Husserl, 1908-1921, p. 73). [40]O idee similară se găsește la Heidegger, care neagă că relația dintre *Dasein* și lume poate fi înțeleasă cu ajutorul conceptelor de „interior" și „exterior":

> În deplasarea spre [...] și înțelegere, Dasein-ul nu depășește o sferă internă în care ar fi inițial încapsulat; Dasein-ul, în virtutea modului său fundamental de a fi, este întotdeauna deja „în afara", cu entitatea pe care o întâlnește într-o lume care este întotdeauna deja descoperită . Iar a se opri asupra unei entități care trebuie cunoscută și determinată nu reprezintă o abandonare a sferei interne, deoarece chiar și în această „a fi în afara" cu obiectul, Dasein-ul este cu adevărat „înăuntru"; adică există ca o ființă-în-lume care cunoaște. Și, din nou, aprehensiunea cunoscutului nu este o

40Putem anticipa o obiecție evidentă: nu este Husserl faimos (sau infam) pentru că nu exclude existența unei minți fără lume? După cum scrie Husserl în celebrul § 49 din *Idei* I, conștiința „pură" poate fi considerată un domeniu independent al ființei și, deși conștiința ar fi alterată dacă lumea obiectelor ar fi anihilată, existența sa nu ar fi afectată (1913, pp. 106-107). Acum, trebuie remarcat faptul că distrugerea imaginară a lumii de către Husserl nu are nicio legătură cu scepticismul global. Husserl nu încearcă să deschidă o prăpastie între lumea așa cum o experimentăm și lumea reală; el nu susține că este rezonabil să presupunem că ceea ce este dat fenomenologic ar rămâne neschimbat dacă lumea ar înceta să existe. Opusul este adevărat , deoarece el a afirmat explicit că o astfel de propunere este un nonsens (Husserl, 1926-1935, p. 402). Argumentul lui Husserl este, în schimb, că experiențele noastre ar putea, în principiu, să înceteze să mai fie ordonate armonios și coerent; și, în plus, că, în acest caz, nu am mai avea motive să credem în existența unei lumi coerente. Așadar, Husserl cu siguranță nu susține că fiecare tip de experiență este compatibil cu absența unei lumi sau că ar rămâne identică chiar dacă lumea nu ar exista. Ceea ce spune el, în schimb, este că unele forme de conștiință ar putea fi posibile chiar și în absența unei lumi ordonate și obiective.

> întoarcere la „închidere" - a conștiinței cu prada cucerită - deoarece, chiar și în învățare, în conservare și în reținere, cunoașterea Dasein-ului, *ca Dasein, rămâne în afara.* (1927, p. 105)

Noțiunile de internalism și externalism rămân legate de distincția interior-exterior, în timp ce fenomenologia pune sub semnul întrebării tocmai această distincție.

Dacă luăm în considerare modul în care fenomenologii concep intenționalitatea, adică relația minte-lume, ne-am putea întreba dacă are într-adevăr sens să încercăm să clasificăm pozițiile lor drept internaliste sau externaliste. Evitarea oricăruia dintre termeni nu va rezolva evident toate problemele, dar ne-ar putea permite cel puțin să ne asigurăm că investigațiile noastre nu sunt ghidate de metafore înșelătoare. Mintea nu este nici un recipient, nici un loc special, așa că nu are prea mult sens să spunem că lumea trebuie să fie în interiorul sau în afara minții. În cele din urmă, ar trebui să apreciem că investigațiile fenomenologice ale structurilor și condițiilor de posibilitate ale fenomenelor preced orice diviziune între interioritate și exterioritate, deoarece sunt investigații ale dimensiunii în care un obiect, extern sau intern, se manifestă (vezi - Heidegger, 1927, p. 579; Waldenfels, 2000, p. 217). În loc să facem greșeala de a interpreta fenomenele mental, ca parte a unui inventar mental, ar trebui să înțelegem perspectiva fenomenologică asupra fenomenelor ca pe o încercare de a pune sub semnul întrebării însăși diviziunea subiect-obiect, adică, ca pe o încercare de a sublinia coemergența dintre minte și lume. Mesajul ar putea fi tocmai acela că fenomenologia ne poate învăța că alegerea forțată între internalism și externalism este greșit formulată și că sunt disponibile și alte opțiuni.[41]

În cartea sa , **Exprimarea lumii*,* Anthony Rudd a introdus o distincție între *externalismul realist* și *externalismul kantian* (2003, p. 44). Ambele sunt forme de externalism care iau în serios intenționalitatea: ambele neagă natura autosuficientă a minții și susțin că aceasta este legată de lume. Acum, externalismul kantian adaugă ceva important, argumentând că și inversul este adevărat. În respingerea idealismului, Kant a susținut că pot fi conștient de mine însumi numai dacă sunt conștient și de lumea din jurul meu; dar lumea de care este legată mintea mea este lumea fenomenală , care

41Pentru o discuție mai detaliată despre internalism și externalism dintr-o perspectivă fenomenologică, vezi numărul special al revistei *Syntbese* (Zahavi, 2008a).

este în egală măsură legată de minte. Această mișcare i-a permis lui Kant să respingă scepticismul care încerca să traseze o prăpastie între minte și lume, dar din moment ce Kant, cel puțin conform interpretării standard, a procedat la distincția dintre lumea fenomenală și realitatea noumenală a lucrurilor-în-sine, se poate spune că a reformulat pur și simplu problema sceptică (Rudd, 2003, p. 5). Fenomenologii au făcut o mișcare și mai radicală, respingând noțiunea noumenală de *Ding an Sich* ca fiind ininteligibilă și lipsită de sens (vezi Heidegger , 1919-1920, p. 422; Husserl, 1950, pp. 94-95). Potrivit lor , mintea și lumea nu sunt entități distincte, ci sunt legate constitutiv între ele. După cum scrie Merleau-Ponty:

> Lumea este inseparabilă de subiect, dar de un subiect care nu este altceva decât proiectul lumii; subiectul este inseparabil de lume, dar de o lume pe care el însuși o proiectează. Subiectul este ființă-în-lume, iar lumea rămâne „subiectivă" deoarece textura și articulațiile sale sunt delimitate de mișcarea de transcendență a subiectului. (1962, p. 549)

Cu alte cuvinte, afirmația tipică a fenomenologilor este că relația dintre minte și lume este internă, constitutivă a *relațiilor sale ,* și nu o relație externă de cauzalitate (vezi Rudd, 2003, pp. 53, 60). Nu ar trebui să fie surprinzător faptul că există unele asemănări evidente între relatarea fenomenologică și cea propusă de teoria enactivistă a cunoașterii, dat fiind că aceasta din urmă are scopul explicit de a găsi o cale de mijloc între Scila cunoașterii ca recuperare a unei lumi externe deja date (realismul) și Caribda cunoașterii ca proiecție a unei lumi deja date (idealismul) (Varela și colab., 1991, p. 205).

Insistența asupra interdependenței dintre minte și lume nu coincide cu nicio formă de fenomenalism, idealism metafizic sau panpsihism. Dacă privim mai atent realitatea, nu găsim conștiință peste tot: dacă analizăm un obiect fizic, acesta nu se dizolvă într-un element al conștiinței, ci în atomi și molecule. Prin urmare, nu se spune că, de acum înainte, afirmațiile despre stările de fapt botanice sau geologice trebuie interpretate ca afirmații despre conținutul mental, ci mai degrabă orice afirmație că „există un obiect real" sau „că realitatea există" se referă la anumite conexiuni epistemice, anumite operații conștiente, iar prin referire la acestea își dobândesc sensul ființa obiectelor și toate stările de fapt obiective (Husserl, 1908-1921, pp. 28-29). Ceea ce găsim în fenomenologie (și acest lucru ne aduce înapoi la implicațiile filosofice mai generale discutate în capitolul 2)

este o remaniere deliberată a distincției dintre ontologie și epistemologie și, implicit , o respingere clară a realismului metafizic.

LECTURI SUPLIMENTARE

BRENTANO, F., *Psihologia dintr-un punct de vedere empiric.* Trad. ital. Laterza, Roma 1997.

CRANE, T., *Fenomene mentale: o introducere în filosofia minții.* Traducere de Raffaello Cortina, Milano, 2003.

DRUMMOND, JJ., *Intenționalitatea husserliană și realismul non-fundamental,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990.

HUSSERL, E. *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* . Trad. ital. Einaudi, Torino 1965.

HUSSERL, E., *Investigații logice.* Publicat de Oxford University Press, Oxford, 1968.

SEARLE, J.R., *Despre intenționalitate: un eseu în filosofia cunoașterii.* Trad. it. Bompiani, Milano, 1985.

SMITH, D.W., MCINTYRE, R., *Husserl și intenționalitatea.* D. Reidei, Dor drept 1982.

MINTEA ÎNTRUPĂ

Să începem discuția noastră luând în considerare o ființă umană pe deplin cognitivă, completă în corp și minte, și să ne întrebăm ce am putea scădea fără a înceta să fim cognitivi. Astfel de experimente mentale ne pot ajuta să introducem întrebarea despre ce este de fapt un sistem cognitiv sau o minte.

Să luăm, de exemplu, pe unul dintre noi care se întâmplă să aibă - capacități fizice și mentale complete, înțelese în sensul obișnuit, de zi cu zi . Desigur, cineva poate să nu fie complet din punct de vedere fizic: o persoană care ține această carte în mâna dreaptă ar putea să-i lipsească stânga, din cauza unui accident sau a unei amputări. În orice caz, să luăm ca exemplu pe cineva care are toate cele patru membre. Ne putem întreba apoi: dacă i-ar lipsi un membru sau mai multe, ar face acest lucru o diferență în capacitatea sa de a gândi, imagina sau aminti sau de a se angaja în majoritatea exercițiilor cognitive? Este adevărat, se pare că nu avem nevoie de toate membrele pentru a activa cunoașterea. Așa că haideți să scăpăm de ele și, dacă tot suntem la asta, putem elimina și celelalte părți ale corpului care nu sunt relevante pentru gândire, adică cele care în mod clar nu sunt necesare pentru gândire. De obicei, când se termină aceste tipuri de experimente de gândire, rămân doar creierul, deoarece orice input senzorial poate fi furnizat artificial. De exemplu, putem stimula direct părțile creierului care înregistrează informații senzoriale și, prin urmare, putem presupune că avem exact aceeași experiență ca și cum organele de simț ne-ar transmite informațiile . Acest experiment mental, acum faimos, este denumit experimentul „creierul într-o cuvă”: imaginea este a unui creier care plutește într-o cuvă chimică, menținut în viață cu nutriție artificială și supus stimulării prin electrozi care transmit informații despre lume sau orice altceva alege să-l supună omul de știință nebun care

conduce experimentul.

Dennett (1981) a elaborat mai mult acest experiment mental. El povestește despre expediția sa într-o misiune în care creierul său este îndepărtat, depozitat într-o cuvă, dar lăsat în contact cu corpul său prin unde radio. Misiunea lui Dennett, însă, este riscantă: în timpul procedurii, corpul său încetează să-și mai aibă funcțiile biologice și, practic, moare. Creierul său, însă, este încă viu în cuvă. Dennett este, pe bună dreptate, îngrijorat:

> Atacurile de panică și chiar greața m-au copleșit, îngrozitoare și mai mult de absența fenomenologiei lor normale, legate de corp. Nicio descărcare de adrenalină, nicio furnicătură în brațe, nicio bătaie rapidă a inimii, nicio salivație premonitorie. La un moment dat, am simțit o senzație foarte neplăcută, ca o crampă la stomac, și pentru o clipă am fost amăgit de falsa speranță că treceam prin procesul a ceea ce mă adusese la acea stare: o redobândire treptată a corpului meu. Dar fusese o senzație unică și izolată și m-am convins curând că era pur și simplu preludiul unui chin care cel mai probabil mă lovea : halucinația de a avea un corp fantomă, bine cunoscută de oricine a suferit o amputație. (1981, pp. 220-221)

Pe măsură ce timpul trece, Dennett primește un corp nou, pe care se chinuie să-l gestioneze, dar care, după o perioadă de adaptare , pare să funcționeze. El crede că ceea ce i s-a întâmplat este similar cu o intervenție chirurgicală plastică extinsă sau o operație de reatribuire a sexului. Mai târziu, însă, află că tehnicienii i-au copiat structura funcțională a creierului și toate informațiile pe care le conținea într-un computer și că acum este conectat la două lucruri: creierul său și, prin apăsarea unui comutator, computerul unde este implementat creierul său artificial. El este capabil să activeze comutatorul care conectează creierul său la computer, dar nu este capabil să perceapă diferența în experiența sa.

Morala acestei povești, dacă urmăm raționamentul lui Dennett și o luăm în considerare împreună cu motivul pentru care au fost concepute creierele-vacă, este că nu numai că corpul este inutil pentru experiență și cunoaștere, dar nici măcar nu avem nevoie de el dacă avem programul și informațiile implementate pe hardware adecvat. Aceasta nu este altceva decât perspectiva funcționalistă, conform căreia procesarea informațiilor de către o rețea neuronală artificială poate genera aceleași experiențe mentale pe care creierul le generează singur. Ceea ce contează nu este instanțierea fizică (deși are importanța ei, deoarece face o mare diferență dacă încerci să rulezi un program pe un Mac sau un PC, mai degrabă decât pe o rețea neuronală computațională sofisticată); mai degrabă, ceea ce

contează este programul software și informațiile, care constituie partea esențială a unui sistem căruia i se cere să mă genereze pe mine sau viața mea cognitivă. Având la dispoziție informațiile corecte și răspunsul sintactic adecvat pentru un creier, ar trebui să fim capabili să ne generăm experiența cognitivă în orice mașină care rulează programul.

Înseamnă toate acestea că organismul nu aduce o contribuție semnificativă la sistemul cognitiv? Cu siguranță, creierul este important în toate cazurile normale în care nu avem un creier artificial de rezervă, și chiar Dennett susține că pentru a *face* ceva, pentru a efectua un anumit tip de acțiune, ar trebui să ne putem baza pe un anumit tip de corp; dar nu suntem împiedicați să ne gândim că un corp robotic s-ar putea descurca la fel de bine dacă ar fi conectat în mod adecvat (prin emițătoare radio) la un creier artificial.

Imaginea creierului într-o cuvă a exercitat o influență surprinzătoare chiar și asupra adversarilor funcționalismului. Astfel, Searle, susținător al unei perspective antifuncționaliste conform căreia neurobiologia contează, apelează totuși la aceeași imagine atunci când apără o formă radicală de internalism:

> Chiar dacă sunt un creier într-o cuvă - adică, chiar dacă toate percepțiile și acțiunile mele în lume sunt halucinații, iar condițiile de satisfacere a tuturor stărilor mele intenționale cu referire externă sunt de fapt nesatisfăcute - continui totuși să am conținutul intențional pe care îl am și, în consecință, am în mod necesar exact același Fundal ca și cum nu aș fi un creier într-o cuvă și aș avea acel conținut intențional particular . *Faptul că* am un anumit set de stări intenționale și *că* am un Fundal nu necesită logic să mă aflu de fapt în anumite relații cu lumea din jurul meu. (1983, *p* . 158)

Negarea importanței cognitive a corpului are o lungă tradiție. Comparați următoarea afirmație din dialogul lui Platon intitulat *Fedon* [1].

> Și în timpul acestei vieți, cu cât suntem mai aproape de cunoaștere, așa cum este firesc, cu atât avem mai puțin de-a face cu trupul, nici vreo altă comuniune cu el, în afară de cea absolut necesară; și în orice caz nu ne vom lăsa contaminați de natura însăși a trupului, ci ne vom păstra puri și depărtați de el până când Dumnezeu va veni, din propria Sa voință, să ne elibereze cu totul de el. (Platon, 1986, p. 113)

Această viziune decorporată asupra minții se regăsește și în știința cognitivă clasică, deoarece aceasta studia comportamentul inteligent ca și

cum ar fi independent de orice formă corporală specifică. Într-adevăr, până de curând, neurologii se limitau la a considera corpul în măsura în care este reprezentat în cortexul somatosenzorial.

Acum, s-ar putea crede că este sarcina fenomenologilor sau teoreticienilor cunoașterii întrupate să demonstreze că nu există cunoaștere fără corporalitate. Există, totuși, două probleme de abordat : în primul rând, există o chestiune de principiu legată de întrebarea dacă noțiunea de creier decorporat (creierul într-o cuvă) este deloc inteligibilă; în al doilea rând, indiferent de răspunsul la prima întrebare, s-ar putea întreba dacă cunoașterea umană este de fapt decorporată. Putem răspunde (negativ) la a doua întrebare fără a fi nevoie să demonstrăm că experimentul de gândire creier-într-o cuvă este ininteligibil. Este un fapt pur empiric că suntem într-adevăr întrupați, că percepțiile și acțiunile noastre depind de faptul că avem corpuri și că cunoașterea este modelată de existența noastră corporală. S-ar putea argumenta că aceasta înseamnă a nega importanța creierului, dar rețineți următorul răspuns la prima întrebare: ceea ce arată fundamental experimentul de gândire creier-într-o cuvă este că percepția și acțiunea necesită un anumit tip de corporalitate. Chiar și un creier pur într-o cuvă are nevoie absolut de tot ceea ce corpul oferă în mod normal - de exemplu, input senzorial și susținerea vieții. Într-adevăr, importanța corpului poate fi măsurată luând în considerare ceea ce este necesar pentru a susține un creier decorporat și experiența care se presupune că are loc în interiorul său . Dacă un creier într-o cuvă face ceea ce face, acest lucru este posibil doar printr-o nutriție echilibrată adecvat , un amestec egal de hormoni și neurotransmițători și un flux de informații adaptat corespunzător diferențierilor temporale care sunt de fapt implicate în asamblarea intermodală. Dacă luăm în considerare doar inputul vizual, ar trebui să presupunem că orice input către cortexul vizual care ar reproduce experiența vizuală umană ar trebui să fie atât de specific încât un mecanism de input analogic sau digital ar trebui să fie la fel de complicat, complex chimic și activ ca ochiul uman. Cu alte cuvinte, sistemul complet și specializat de suport care ar fi necesar pentru ca un creier dintr-o cuvă să experimenteze lucrurile așa cum le experimentăm noi – sau, altfel spus, pentru a permite unui creier dintr-o cuvă să fie fenomenologic în lume și nu doar fizic într-o cuvă – ar trebui să reproducă sistemul corporal care susține deja existența noastră obișnuită.

Indiferent dacă un creier într-o cuvă este o posibilitate reală sau nu, ceea ce este cert este că experiența noastră *cognitivă* este modelată de un creier întrupat. Într-adevăr, este din ce în ce mai acceptat faptul că creierele

pe care le avem sunt modelate de corpurile pe care le posedăm și de acțiunile pe care le îndeplinim în lumea reală. Cogniția nu este doar întrupată, ci și situată, și este așa pentru că este întrupată.

O trăsătură distinctivă a speciei umane este faptul că stăm în poziție verticală, iar acest fapt biologic, însoțit de multe altele, are consecințe de amploare asupra abilităților noastre perceptive și practice și, implicit, asupra întregii noastre vieți cognitive . Erwin Straus, de exemplu, observă că „forma și funcția corpului uman sunt determinate în aproape fiecare detaliu de și prin postura verticală" (1966, p. 138). Luați în considerare această scurtă listă:

- În primul rând, în raport *cu anatomia umană și structura scheletică,* postura în picioare necesită o formă și o structură specifică a piciorului, șoldului, genunchiului și coloanei vertebrale umane, precum și proporțiile membrelor; iar toate acestea, la rândul lor, necesită o musculatură și un design specific al sistemului nervos. În termeni evolutivi, forma corpului uman pentru postura în picioare permite, de asemenea, dezvoltarea specifică umană a umerilor, brațelor, mâinilor, craniului și feței. Punctul important aici este că aceste structuri anatomice definesc capacitățile noastre și, prin urmare, și ceea ce trebuie considerat lumea. Gibson (1986) a dezvoltat ideea că obiectele din mediu își pot permite *diferite* tipuri de acțiune, având în vedere tipul de corp pe care îl avem. Astfel *de posibilități* sunt strâns legate de forma corpului nostru și de abilitățile noastre de a efectua acțiuni. Un scaun ne permite să stăm pe el tocmai pentru că corpul uman se îndoaie la genunchi etc. Capacitatea de a sta jos sau de a adopta o altă postură este în primul rând motorie, dar același lucru este valabil și - pentru abilități cognitive mai abstracte și raționale, cum ar fi numărarea și dezvoltarea matematicii (vezi Johnson, 1987; Lakoff, Johnson, 1980; Lakoff, Nunez, 2001; Sheets - Johnstone, 1990).

- În al doilea rând, în termeni de dezvoltare , dobândirea statutului de stat în picioare are loc târziu la specia umană. Copilul trebuie să o învețe luptând împotriva gravitației. Aceasta necesită o vigilență conștientă fundamentală: dacă adormi, cazi. Postura și mișcarea sunt direct legate de stările biologice de somn și veghe: înainte de a sta în picioare, mersul târâș din primele luni de viață influențează percepția și cogniția (Campos și colab., 1992). Schimbarea posturii care vine odată cu statul în picioare și capacitatea de a merge au un efect în egală măsură asupra a ceea ce putem vedea, la ce putem fi atenți, a ceea ce putem apuca și manipula.

- În al treilea rând, în ceea ce privește *modul în care ne raportăm la lucruri și la ceilalți oameni,* cu o postură verticală menținem distanța și independența - distanță față de sol, față de lucruri și un anumit grad de independență față de ceilalți oameni. Prin statul în picioare, raza noastră vizuală se extinde și, în consecință, orizontul nostru de mediu se extinde și se distanțează. Orizonturile spațiale pentru percepție și acțiune sunt redefinite. Statul în picioare eliberează mâinile pentru a întinde mâna , a apuca, a manipula, a transporta și a utiliza unelte, precum și pentru a arăta cu degetul . Atât filogenetic (în ceea ce privește evoluția), cât și ontogenetic (în ceea ce privește dezvoltarea individuală), aceste schimbări introduc complexități suplimentare în structura creierului - complexități care, în cele din urmă, facilitează producerea gândirii raționale (Paillard, 2000).

- În ceea ce privește *abilitățile noastre perceptive,* care la rândul lor influențează alte abilități cognitive, atingerea unei posturi verticale, din punct de vedere evolutiv, înseamnă că simțul mirosului își pierde - importanța și văzul devine predominant. Suntem capabili să vedem departe de locul în care ne aflăm în orice moment, iar acest lucru ne permite să prezicem și să planificăm. În timp ce mâinile noastre sunt libere să apuce și să ridice lucruri mai eficient, gura noastră este eliberată pentru alte scopuri acum, deoarece mecanismele olfactive (necesare pentru a ne orienta atunci când capul este aproape de pământ) sunt reduse ca dimensiuni și nu mai domină structura facială. Structura maxilarului nu numai că determină ce putem mânca, dar, împreună cu dezvoltarea unor mușchi fonetici mai sofisticați, ne permite să dezvoltăm limbajul vocal. Și dacă îl întrebați pe Aristotel, vă va spune că acest lucru implică dezvoltarea atât a politicii, cât și a raționalității.

Adăugați la aceasta faptul că organismul „preprocesează" și filtrează semnalele senzoriale primite și „postprocesează" și limitează semnalele eferente care contribuie la controlul motor. Anatomia comparată arată că forma și locația relativă a urechilor, de exemplu, ne permit să determinăm direcția sunetului (Chiel, Beer, 1997). Mișcările corpului nu sunt pe deplin determinate la nivelul creierului, ci sunt activate de forma și flexibilitatea mușchilor și tendoanelor, de relațiile lor geometrice cu alți mușchi și ligamente și de istoricul anterior al activării lor (Zajac, 1993). Astfel, „sistemul nervos nu este capabil să proceseze informații care nu sunt transduse de la periferie și nici nu poate autoriza mișcări care sunt fizic - imposibile pentru periferie" (Chiel, Beer, 1997, p. 554). Aceste observații

fac parte dintr-o discuție mai amplă despre ce anume modelează corpul și cum acest lucru modelează cunoașterea, dar sunt suficiente pentru a indica faptul că organismul biologic (ceea ce permite și exclude, având în vedere structura sa, postura de bază și capacitatea motorie) modelează modul în care percepem și gândim despre lume.

CORPURI ROBOTICE ȘI BIOLOGICE

Există lecții greu de ignorat și acestea nu provin din experimente de gândire, unde evident multe aspecte ale unui sistem pot fi trecute cu vederea. Cercetătorii în robotică, cum ar fi Rodney Brooks de la MIT, au descoperit că abordările tradiționale de sus în jos - adică pornind de la o sintaxă decorporată și apoi încercând să adauge un corp artificial funcțional care primește comenzi de la o inteligență computerizată centrală - nu funcționează. În schimb, eforturile lor mai recente încearcă să proiecteze roboți de jos în sus, construind mașini senzoriomotorii simple, ordonate pragmatic și inspirate biologic, capabile să navigheze în medii folosind informații culese în timp real din acele medii. Acești roboți sunt „împământați fizic ", adică sunt entități fizice care fac parte din mediile lor fizice , mașini perceptive active care concep lumea prin proiecte care trebuie realizate.

> Noua Inteligență Artificială se bazează pe ipoteza fundamentului fizic. Aceasta afirmă că, pentru a construi un sistem inteligent, reprezentările sale trebuie să fie ancorate în lumea fizică. Experiența noastră cu această abordare este că, odată ce încerci această cale, nevoia de reprezentări simbolice tradiționale dispare în curând complet. Observația cheie este că lumea este propriul său model cel mai bun: este întotdeauna actualizată, conținând întotdeauna fiecare detaliu de știut. Secretul este să fii sensibil la ea în mod corespunzător și frecvent. Construirea unui sistem bazat pe - ipoteza fundamentului fizic necesită conectarea acestuia la lume printr-un set de senzori și actuatori. (Brooks, 1990, p. 5)

Totuși, Brooks ajunge la această importantă realizare nu gândindu-se la roboți ca la corpuri, ci gândindu-se la corpuri ca la roboți:

> Corpul, această masă de biomolecule, este o mașină care acționează conform unui set de reguli specificabile [...] Suntem mașini , la fel cum sunt și soții/soțiile noastre, copiii noștri și câinii noștri [...] Cred că eu și copiii mei suntem cu toții pur și simplu mașini. (Brooks , 2002, pp. 173-

175)

Fundamentul filosofic al acestui mod particular de a concepe corpul este în mod clar cartezian. Descartes a caracterizat animalele drept automate pur fizice, roboți lipsiți de conștiință, iar această caracterizare a fost extinsă la oameni de o serie întreagă de filozofi, inclusiv La Mettrie (1745) și Cabanis (1802), și explicată în continuare de Hodgson (1870) și Huxley (1874). Brooks pare să propună să urmeze această tradiție, dându-i poate o notă finală prin propunerea că inteligența conștientă trebuie să iasă din acest tip de sistem. O presupunere filosofică alternativă la conceptul de cunoaștere întrupată, însă, este încă vie și activă și este cea elaborată în - perspectivele fenomenologice ale lui Husserl și Merleau-Ponty și actualizată de filozofi și oameni de știință precum Clark (1997), Varela și colegii (1991), Thompson (2007), Thompson și Varela (2001), Sheets-Johnstone (1990, 1999), Michael Wheeler (2005) și alții. Această abordare alternativă vine în urma respingerii de către Merleau-Ponty a ideii că organismul este pur și simplu o „mașină bine curățată" (1962, p. 124). Prin urmare, să aprofundăm semnificația corporalității, modul în care ne situează și cum ne modelează experiența cognitivă.

Fenomenologia corpului: o istorie foarte scurtă

Cel mai cunoscut filosof al corporalității este, fără îndoială, Merleau-Ponty, dar cu siguranță nu a fost singurul fenomenolog care a dedicat timp și energie analizei scrupuloase a corpului trăit. Nu numai că fenomenologii francezi Sartre și Michel Henry, de exemplu, au scris pe larg despre corp, dar ar fi și o greșeală să identificăm fenomenologia corporalității cu fenomenologia franceză. Deja în cursul lui Husserl intitulat *„Ding und Raum",* care a început în 1907, se pot găsi analize fenomenologice perspicace ale corpului care se mișcă și simte. Și este bine cunoscut faptul că analiza lui Husserl asupra corpului din al doilea volum al *Ideilor* a servit drept o inspirație decisivă pentru *„Fenomenele percepției "* de Merleau-Ponty . Manuscrisul lui Husserl a fost publicat postum în 1952, dar Merleau-Ponty vizitase arhivele lui Husserl cu puțin timp înainte de izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial - a fost unul dintre primii vizitatori - și a avut ocazia să citească manuscrisul nepublicat al lui Husserl acolo (vezi Zahavi, 1994, 2006). Dar nici măcar Husserl s-ar putea să nu fi fost primul. Michel Henry a susținut că o teorie implicită a corpului trăit poate fi găsită la cel mai faimos dualist dintre toți, Descartes (Henry, 1975, p. 139). Și dacă mergem mai departe în istorie, până la războaiele napoleoniene, vom întâlni opera

unui alt filosof francez, Maine de Biran, care (din nou, conform lui Michel Henry) oferă o relatare fenomenologică a corpului superioară celor găsite mai târziu în scrierile lui Husserl , Sartre și Merleau-Ponty.

Investigarea fenomenologică a corpului nu este analiza unui obiect - printre altele; adică, fenomenologia, în investigarea sa a numeroase regiuni ontologice diferite (domeniul logicii , entitățile matematice, uneltele, operele de artă etc.), întâlnește și corpul și, prin urmare, îl supune unei analize atente. Dimpotrivă, corpul este considerat un principiu constitutiv sau transcendental tocmai pentru că este implicat în însăși posibilitatea experienței. Este profund implicat în relația noastră cu lumea și, în consecință, analiza sa se dovedește esențială pentru înțelegerea - relației minte-lume, pentru înțelegerea relației dintre sine și celălalt și pentru înțelegerea relației minte-corp.

Accentul pus de fenomenologie pe corp implică evident o respingere a dualismului cartezian minte-corp, dar ar trebui să fie la fel de evident că acest lucru nu implică adoptarea unei forme de materialism cartezian. Nu este vorba atât de mult despre faptul că modalitatea fenomenologică de a „depăși" dualismul este de a menține distincția dintre minte și corp și apoi pur și simplu de a scăpa de minte. Dimpotrivă, noțiunea de corporalitate, noțiunea de minte întrupată sau de corp cu minte, este menită să înlocuiască noțiunile obișnuite de minte și corp, ambele fiind derivate și abstracte. Merleau-Ponty vorbește în mod celebru despre natura ambiguă a corpului și susține că existența corporală este o a treia categorie care depășește purul fiziologic și purul psihologic (1962, p. 455). Corpul trăit nu este nici spirit, nici natură, nici suflet, nici corp, nici intern, nici extern, nici subiect, nici obiect. Toate aceste categorii opuse sunt derivări ale a ceva mai fundamental.

Fenomenologii obiectează la diviziunea metafizică dintre *res ex tensa* și *res cogitans.* Dacă se acceptă această diviziune, se pare că corpul poate fi plasat doar de partea *res extensa.* Însă fenomenologii neagă faptul că trupul este un simplu obiect în lume , în timp ce nu este doar un obiect al experienței pe care îl vedem , îl atingem, îl mirosim etc.; mai degrabă, trupul este și un principiu al experienței, este ceea ce ne permite să vedem, să atingem , să mirosim etc. Evident, trupul se poate explora și pe sine: se poate lua pe sine sau corpul altuia ca obiect al explorării. Acest lucru se întâmplă de obicei în neurofiziologie sau neurologie etc., dar o astfel de investigație a corpului ca obiect nu este exhaustivă. După cum se știe,

Sartre spunea că trebuie să fim atenți să nu lăsăm înțelegerea noastră asupra corpului trăit să fie determinată de o perspectivă externă care își are originea în studiul anatomic al *cadavrului (* 1943, p. 394; vezi Merleau-Ponty, 1962, p. 456). Și în Aerul *și neantul* continuă:

> Problema corpului și a relației sale cu conștiința este adesea ascunsă de faptul că acesta este mai întâi postulat ca un anumit *lucru* care are propriile legi și este susceptibil de a fi definit din exterior, odată ce conștiința a fost atinsă prin tipul de intuiție intimă considerată a fi a sa. Dacă, de fapt, după ce am perceput conștiința *„mea”* , în interioritatea sa absolută și printr-o serie de acte reflexive, încerc să o unesc cu un obiect viu, format dintr-un sistem nervos, un creier, glande, organe digestive, respiratorii și circulatorii , a căror materie însăși este susceptibilă de a fi - analizată chimic în atomi de hidrogen, carbon, azot, fosfor etc., întâmpin dificultăți insurmontabile: dar aceste dificultăți provin din faptul că încerc să-mi unesc conștiința nu cu *propriul meu* corp, ci cu corpurile *altora.* De fapt, corpul pe care am încercat să-l descriem nu este corpul *meu așa cum este el pentru mine.* (Sartre, 1943, p. 351)

Contribuția fenomenologiei la rezolvarea problemei minte-corp nu ia forma unei teorii metafizice a cauzalității mentale și nici nu constă în explicarea modului în care corpul interacționează cu mintea. Mai degrabă, ea caută să înțeleagă măsura în care experiența noastră despre lume, despre sine și despre ceilalți este modelată și influențată de corporalitatea noastră. Prin această schimbare de perspectivă, fenomenologia regândește și pune sub semnul întrebării unele dintre distincțiile care definesc în primul rând problema minte-corp.

Prima și cea mai fundamentală distincție fenomenologică care trebuie făcută – cea care ne permite să înțelegem că Brooks ar putea lucra cu un concept greșit de corp – este între *corpul obiectiv* și *corpul trăit* (distincția lui Husserl între *Körper* și *Leib,* respectiv ; distincția lui Merleau-Ponty între *corpul obiectiv* și *corpul propriu-zis* (sau *corpul vécu).* Aceasta este o distincție fenomenologică, mai degrabă decât ontologică. Nu înseamnă că fiecare dintre noi are două corpuri, unul obiectiv și unul trăit, ci mai degrabă distincția are scopul de a face explicite două moduri diferite în care putem experimenta și înțelege corpul (Husserl, 1929-1935a, p. 57). În timp ce noțiunea de corp trăit transmite ideea corpului înțeles ca o perspectivă întrupată la persoana întâi, noțiunea de corp obiectiv se concentrează asupra corpului așa cum este văzut din punctul de vedere al unui observator, unde observatorul poate fi un om de știință, un doctor sau chiar subiectul întrupat însuși. Îmi pot considera corpul ca și cum ar fi din

exterior. Mă pot uita la mâinile mele și mă pot gândi: „Hm, e chiar ciudat că acest lucru are cinci degete care se mișcă.” Corpul obiectiv, în grade diferite de abstractizare și definit dintr-o varietate de perspective (neurologică , fiziologică, anatomică), este un corp perceput: este reificarea unui corp care este, totuși, trăit. A vedea corpul ca un lucru, care poate fi analizat, disecat, înțeles obiectiv în modul în care s-ar putea înțelege o mașină sau un robot, este în mod clar important pentru progresul științelor biologice, medicinei și, poate, al roboticii . Dacă adoptăm această perspectivă asupra corpului, adoptăm o perspectivă la persoana a treia, examinând corpul ca pe ceva ce noi, ca subiecți, putem observa ca pe un obiect.

În schimb, desigur, putem face aceste observații, sau orice observație mai generală, numai dacă experimentăm corpuri înzestrate cu capacități senzoriomotorii și corpuri vii, dacă avem ochi care văd, mâini capabile de explorare haptică, urechi care aud etc. În acest sens, nu observ și nu contemplu mâna mea; întind mâna și apuc ceva. Corpul ca subiect, ca experimentator, ca agent, spre deosebire de corp ca obiect, ca lucru experimentat: aceasta este o distincție fundamentală trecută cu vederea de tradiția cartesiană. Când Descartes, conform unei interpretări standard, insistă că el este un lucru gânditor și nu corpul său, care este un lucru extins, el spune că este posibil să gândești fără corpul său gânditor. De fapt, însă, Descartes era capabil să gândească aceste gânduri doar pentru că era un corp viu care includea un creier extrem de interconectat și conectat intern. Tot ce putem spune este că Descartes a încetat să gândească aceste gânduri în dimineața zilei de februarie 1650, când a murit. O autopsie a corpului său obiectiv ar fi arătat că o infecție respiratorie gravă fusese cauza morții sale.

O descriere a corpului trăit este o descriere a corpului dintr-o perspectivă fenomenologică. Pe de o parte, este modul în care corpul apare în experiență; pe de altă parte, este mult mai mult decât atât: este modul în care corpul ne structurează experiența. Corpul nu este un ecran între mine și lume, ci mai degrabă modelează modul nostru primar de a fi în lume. Acesta este și motivul pentru care nu putem explora mai întâi corpul în sine și apoi să-l examinăm în relația sa cu lumea. Dimpotrivă, corpul este deja în lume, iar lumea ne este dată ca fiind revelată corporal (Husserl, 1913, p. 925). Într-adevăr, așa cum subliniază Sartre, corpul este operativ în fiecare percepție și în fiecare acțiune; constituie punctul nostru de vedere și punctul nostru de plecare (1943, p. 377):

> Nu s-ar putea întâmpla altfel, pentru că nu există altă modalitate de a intra în contact cu lumea decât să *fiu în lume.* Mi-ar fi imposibil să creez o lume în care să nu fiu și care să fie un pur obiect de contemplare superficială. În schimb, trebuie să mă pierd în lume pentru ca lumea să existe și pentru ca eu să o pot transcende . Astfel, a spune că am intrat în lume, „vin în lume ” și că există o lume sau că am un corp, este unul și același lucru. (Sartre, 1943, p. 367; vezi Merleau-Ponty, 1962, p. 130).[42]

Avem un simț al corpului: pe măsură ce facem lucruri, avem un simț tacit al spațiului în care ne aflăm (știm dacă este aglomerat, afară sau înăuntru). De asemenea, avem un simț proprioceptiv al faptului dacă suntem așezați, mai degrabă decât încordați . În mod firesc, acest simț al posturii și al locului și modului în care este amplasat corpul tinde să rămână în fundalul conștientizării noastre: este o conștientizare tacită, recesivă . Este ceea ce fenomenologii numesc „simțul prereflexiv al mie însumi ca fiind înzestrat cu un corp”.[43]

Acest sentiment al corporalității nu este pur și simplu spațial. Mă pot simți leneș, de exemplu, după o masă copioasă sau stângaci; sau mă pot simți plin de energie și complet în armonie cu împrejurimile mele, de exemplu, după exerciții fizice sau yoga. Dacă sunt deprimat de niște vești proaste, le simt fizic; dacă sunt încântat de vești bune, însă, sau sunt încântat de o provocare cu care sunt pe cale să mă confrunt , acestea sunt sentimente și stări de spirit pe care le simt fizic. Dacă sunt furios, speriat, fericit sau mă simt confortabil, acestea sunt și emoții pe care le simt fizic. Mai mult, toate aceste aspecte ale corporalității modelează modul în care percep lumea . Dacă sunt deprimat, lumea mi se pare depresivă; dacă sunt încântat, lumea pare plină de promisiuni; dacă mi-e foame , așa cum a remarcat William James, un măr pare mai mare decât atunci când sunt sătul. Deoarece acesta este corpul trăit cu care percep și acționez, este

---

42Pentru o discuție revelatoare despre analiza corpului realizată de Sartre, vezi Cabestan, 1996.

43Acest simț prereflexiv al corporalității noastre contribuie la antrenarea capacității noastre de a ne identifica obiectiv corpurile. Subiecții care urmăresc videoclipuri cu figuri purtând ecrane luminoase care se mișcă în întuneric (corpurile lor sunt marcate cu lumini poziționate la înălțimea articulațiilor, astfel încât atunci când merg, mersul lor este clar vizibil) sunt mai buni la auto-identificare decât la recunoașterea prietenilor și colegilor. Enigma este cum fac acest lucru, deoarece ceea ce văd nu este nimic mai mult decât modul în care mersul lor este vizibil „din exterior”. Și acesta nu poate fi ceva - despre care au cunoștințe perceptive directe, deoarece oamenii văd mersul prietenilor și colegilor mai frecvent decât își văd propriul mers (Gibbs, 2006, p. 51). O posibilitate este ca simțul lor proprioceptiv prereflexiv al corporalității să le informeze transmodal percepția asupra gestaltului vizual al mersului lor. Pentru mai multe informații despre conștientizarea prereflexivă a propriului corp, vezi Legrand, 2006.

conectat constant la lume, iar această conexiune nu este doar un contact superficial, în același mod în care un cadavru zace pe suprafața unei mese: corpul meu este integrat cu lumea. A fi localizat în lume nu înseamnă pur și simplu a avea o locație spațială undeva în mediul fizic, ci a fi în relație cu circumstanțe care au o semnificație corporală. Este semnificativ faptul că băutura pe care o doresc nu este disponibilă sau că nu sunt capabil să alerg atât de repede pe cât mi-aș dori atunci când sunt urmărit de un animal sălbatic sau în pericol de a fi lovit de un autobuz. Posibilitățile pe care mi le oferă corpul meu, care definesc mediul ca o lume a posibilităților (*affordances),* precum și activitățile pe care corpul meu le împiedică sau le limitează, care definesc posibilul și imposibilul, sunt aspecte ale corporalității cu care trăiesc și experimentez și care definesc mediul ca un set de situații și circumstanțe semnificative calibrate pentru acțiune.

S-ar putea spune mai multe despre relația corp-mediu, deoarece mediul nu este pur și simplu un loc în care desfășor acțiuni. El reglează direct și indirect corpul, astfel încât corpul este într-un fel o expresie sau o reflectare a mediului. Necesită un stil corporal specific pentru ca acesta din urmă să funcționeze împreună cu mediul și să facă parte din el. Corpul este deja echipat cu sentimente, stări instinctuale, senzații kinestezice etc., iar acestea sunt parțial definite de mediul în care operează. „Mediul intern" al corpului, care funcționează homeostatic și automat și este alcătuit din numeroase evenimente fiziologice și neurologice, este pur și simplu traducerea și continuarea internalizată a mediului „extern". Schimbările - mediului „extern" sunt întotdeauna însoțite de schimbări ale celui „intern": de exemplu, „modificările sângelui cauzate de modificări ale mediului [extern], cum ar fi creșterile de dioxid de carbon sau scăderea cantității de oxigen din aerul pe care îl respirăm, iar schimbările de temperatură din mediu sunt reduse la minimum prin modificări adecvate ale circulației, respirației și activității endocrine" (Gellhorn, 1943, p. 15). Toate aceste ajustări automate au loc și sunt experimentate prin performanțe corporale subpersonale și anonime, chiar dacă rezultatele acestei vieți ascunse se reflectă cu siguranță, direct sau indirect, în experiența subiectului. Se întâmplă, de asemenea, ca, în prezența unor schimbări în mediul „intern", cel „extern" să poată căpăta brusc un alt sens, adică mediul poate deveni
experiențial diferite. Apariția oboselii oculare este un bun exemplu, la fel ca și fenomenul halucinațiilor (vezi Gallagher, 1986) .

Nimic din această concepție a corporalității nu ar trebui să ne conducă la conceperea corpului ca pe ceva static, ca având un set fix de abilități și

competențe. Situația, însă, este cu totul diferită: corpul nu numai că este capabil să-și extindă repertoriul senzoriomotor prin dobândirea de noi abilități și obiceiuri, dar își poate chiar extinde capacitățile prin încorporarea de organe artificiale și părți din mediul său (Leder, 1990, p. 30). Atunci când dobândim noi abilități, de exemplu, putem începe să acordăm o atenție mai mare anumitor reguli de execuție și, atunci când facem acest lucru , ne concentrăm de obicei asupra performanței noastre corporale și o monitorizăm într-o măsură neobișnuit de mare. Dar - dobândirea definitivă a acestei noi abilități ne va determina să o executăm fără a monitoriza în mod explicit mișcarea corpului. Această abilitate devine perfect încorporată și inclusă în contextul său adecvat. După cum a subliniat Leder: „O abilitate este învățată definitiv și complet atunci când ceea ce era extrinsec, înțeles doar prin reguli sau exemple explicite, ajunge acum să-mi pătrundă corporalitatea. Brațele mele știu acum să înoate, gura mea vorbește în sfârșit limba. [...] O abilitate a fost încorporată în capacitățile mele fizice" (1990, p. 31). Acest proces de încorporare are și o semnificație temporală distinctă. Practica perfecționează pentru că ne obișnuiește cu noua abilitate. Ceea ce a fost exersat în trecut devine parte a repertoriului meu corporal actual și îmi permite să abordez situații noi care apar diferit.

De asemenea, este posibil să se extindă capacitățile corpului trăit prin intermediul unor proteze artificiale; sau, altfel spus, și poate chiar cu o replică atrăgătoare, corpul trăit se extinde dincolo de limitele celui biologic. Nu se oprește la piele. Exemplul clasic este cel al bastonului nevăzătorului, care a reapărut în literatura de specialitate încă de când Head (1920) l-a menționat pentru prima dată. Când cineva folosește bastonul pentru prima dată, îl experimentează ca pe un obiect extern care exercită un impact asupra mâinii. Dar odată ce învață să folosească acest instrument, începe să perceapă prin el câmpul experiențial pe care ni-l deschide (Leder, 1990, p. 33). După cum scrie Merleau-Ponty: „Pentru orb, bastonul său a încetat să mai fie un obiect, nu mai este perceput în sine, în timp ce extremitatea sa a fost transformată într-o zonă sensibilă: bastonul mărește amploarea și raza atingerii; a devenit analogul unei priviri" (1962, p. 198). Ceva similar se întâmplă chiar și folosind tehnologii mult mai complexe. Luați în considerare, de exemplu, experimentele binecunoscute ale lui Bach-Y-Rita cu substituție senzorială și tehnologia cunoscută sub numele de *Substituție Senzorială Viziune Tactilă (* TVSS) (vezi Bach-Y-Rita și colab., 1969, 2003; Gonzales, Bach-Y-Rita, 2003). TVSS a fost conceput pentru a oferi vedere subiecților

nevăzători. Acesta cartografiază imagini de la o cameră video care sunt transmise către o centură vibrotactilă purtată pe spate sau pe abdomen. Datorită naturii intermodale a percepției senzoriale, suntem capabili să învățăm să „vedem" mediul înconjurător folosind proteze tactile și auditive. Stimularea pielii generează o experiență cvasi-vizuală a mediului. Într-o dezvoltare recentă a acestei tehnologii, o experiență similară poate fi generată de un traductor vizuo-tactil aplicat pe limbă. - Sistemul senzorial intermodal al corpului traduce semnalele tactile de pe piele în ceva care seamănă cu o experiență vizuală a mediului extern. Odată ce subiectul se obișnuiește cu stimularea tactilă, tehnologia în sine încetează să mai fie un obiect și este încorporată în corp într-un mod care dezvăluie lumea. Aceste tehnologii, care sunt în mod clar piese de inginerie obiective, pot valorifica contingențele senzoriomotorii și plasticitatea creierului, devenind parte a corpului pe care îl locuim.

Cole și colegii săi (2000) oferă un alt exemplu, descriind un dispozitiv de realitate virtuală care conectează un agent uman la un robot NASA, permițând agentului să ghideze brațele robotului mișcându-și propriile brațe și să vizualizeze câmpul vizual al robotului prin intermediul unor camere montate în capul robotului. După câteva minute de practică, agentul începe să aibă o senzație puternică de a fi încorporat în robot (Figura 7.1). Din câte știm, iar acest lucru contrazice teza conform căreia corpurile noastre sunt pur și simplu roboți (Brooks), acest lucru nu ar funcționa la fel dacă rolurile ar fi inversate.

Prin urmare, setul meu de abilități și acțiuni potențiale poate fi extins. Pot face acest lucru prin practică, așa cum se întâmplă cu dansul, atletismul etc., sau prin îmbunătățire artificială, așa cum

demonstrează tehnicile de substituție senzorială sau robotica. Ceea ce descriem ca corp experimentat din perspectiva fenomenologică este exact același corp biologic pe care îl studiem dintr-o perspectivă obiectivă. Corpul experimentat are în mod clar o bază fiziologică și, ca atare, poate fi definit ca „o anumită putere de acțiune în cadrul aparatului anatomic" (Merle au-Ponty, 1962, p. 163). În consecință, pot suferi pierderi, precum și câștiguri de experiență. Rezultă că leziunile cerebrale pot da naștere la diverse forme de auto-alienare corporală. Un exemplu este oferit de afecțiunea cunoscută sub numele de *anovis hemiplegic.* Mulți pacienți cu accidente vasculare cerebrale în emisfera dreaptă neagă că au paralizie pe partea stângă. Această negare persistă de obicei în ciuda dovezilor evidente de paralizie. Într-un caz, un pacient cu paralizie pe partea stângă a susținut că putea merge, atinge nasul medicului cu mâna stângă și bate din palme; Tot ce putea face era să facă mișcări cu mâna dreaptă (Ramachandran & Blakeslee, 1988). Dacă erau presați, pacienții se angajau în argumente complet nerealiste pentru a-și apăra capacitatea de a se mișca, susținând că membrul imobil aparținea altcuiva și nici măcar nu era un membru . O poveste celebră despre un pacient paralizat care a susținut că mâna paralizată aparținea doctorului. Când doctorul i-a arătat pacientului cele două

mâini și l-a întrebat cum era posibil acest lucru,

Figura 7.1 Un agent uman care controlează ROBOTUL NASA.

că avea trei, pacientul a răspuns calm: „O mână este extremitatea unui membru. Din moment ce ai trei brațe, atunci trebuie să ai trei mâini" (Bisiach, 1988, p. 469).

Un accident vascular cerebral în emisfera dreaptă a creierului poate provoca simptome de neglijență hemilaterală. Pacienții nu sunt capabili să urmărească partea stângă a corpului lor sau să răspundă la stimuli, obiecte sau chiar persoane din partea lor stângă. Această neglijență poate avea manifestări uimitoare. De exemplu, atunci când li se servește mâncare, pacienții vor mânca doar mâncarea din partea dreaptă a farfuriei și apoi se vor plânge că spitalul nu le dă suficient de mâncare și îi înfometează. Dacă li se cere să copieze un desen, vor copia doar jumătate din el. În plus, s-a demonstrat recent că această neglijență afectează nu numai vederea, ci și imaginația și memoria, evidențiind astfel interacțiunea complexă dintre aceste diferite forme de intenționalitate. Pe parcursul unei perioade de două minute, pacienților li s-a cerut să numească cât mai multe orașe franceze pe care și le puteau aminti. Dacă numele acestor orașe erau ulterior afișate pe o hartă, se constata că toate orașele menționate se aflau în estul Franței. Niciun oraș din vestul (adică din stânga) Franței nu a fost rememorat. Într-un alt experiment, pacienților din Milano li s-a cerut să se gândească la Piazza del Duomo, un loc pe care îl cunoșteau foarte bine. Li s-a cerut să-și imagineze mai întâi că stăteau pe treptele sălii de curs, - privind în depărtare, și apoi să descrie ceea ce vizualizau . Urmau să descrie doar partea dreaptă a pieței. Apoi li s-a cerut să-și imagineze că se deplasează pe partea opusă a pieței. Când li s-a cerut să spună ce și-au vizualizat cu catedrala în fața lor, au descris în continuare doar partea dreaptă a pieței. Dar, bineînțeles, aceasta însemna că acum descriau latura pieței pe care o „ uitaseră" cu un moment în urmă, în timp ce părțile pieței pe care tocmai le -

descriseseră erau acum pierdute pentru ei (Bisiach & Luzzatti, 1978).

Această serie de referințe la patologie ilustrează importanta înțelegere că trăsăturile fundamentale ale subiectivității pot fi pe deplin iluminate prin studiul distorsiunilor lor patologice. Cazurile patologice funcționează euristic pentru a face manifest ceea ce este de obicei considerat de la sine înțeles. Ele servesc ca mijloc de distanțare de familiar pentru a-l explica mai bine. Acesta este un lucru asupra căruia fenomenologia a insistat mult timp și nu este o coincidență faptul că fenomenologii i-au acordat multă atenție, în special în domeniul psihopatologiei clinice, și că există o lungă tradiție a psihiatriei fenomenologice în Franța și Germania. Printre figurile importante se numără Minkowski, Binswanger, Tatossian, Tellenbach și Blankenburg (vezi Parnas & Zahavi, 2002; Parnas et al., 2002).

Prin urmare, putem înțelege mai bine forma noastră de viață întrupată dacă luăm în considerare faptul că aceasta există pentru noi nu în - experimente ipotetice și improbabile, ci tocmai în cazurile obișnuite de formare a obiceiurilor și în cazurile extraordinare de substituție senzorială și pierdere patologică. Pentru a înțelege cum funcționează corpul trăit și cum modelează cogniția, poate că avem nevoie să folosim tehnologie avansată și robotică, dar avem nevoie și, în mod clar, atât de fenomenologie, cât și de biologie.

CUM DEFINEȘTE CORPUL SPAȚIUL EXPERIENȚEI

O concepție influentă despre cunoaștere, menționată în capitolul 2, presupune că aceasta este o chestiune de oglindire fidelă a unei realități independente de minte. Dacă vrem să cunoaștem adevărata realitate, trebuie să ne propunem să descriem felul în care este lumea, nu doar independent de faptul dacă noi credem că este într-un anumit fel, ci independent de toate modurile în care se prezintă nouă, oamenilor. Ceea ce sugerăm, însă, este că un astfel de obiectiv este iluzoriu și de neatins. Chiar și atunci când facem știință, trebuie să pornim de la o perspectivă întrupată din care nu putem scăpa niciodată complet. După cum spune Merleau-Ponty (1962, p. 67), ca răspuns la o propunere similară făcută de Leibniz despre posibilitatea de a obține o perspectivă de nicăieri, „Nu este a vedea întotdeauna a vedea de undeva?". Aceasta este o idee pe deplin compatibilă cu percepția întrupată și situată.

„Undeva"-ul este un punct zero fixat de corpul care percepe . Pe această bază, se deschide o spațialitate perspectivă. Deși corpului obiectiv i se

poate atribui o poziție în acest spațiu perspectiv, acest lucru nu este valabil și pentru corpul experimentat. „Conturul corpului meu este o graniță pe care relațiile spațiale obișnuite nu o traversează. De fapt, părțile sale se raportează unele la altele într-un mod original: nu sunt desfășurate una lângă alta, ci implicate una în cealaltă" *(ibid.,* p. 151). Trebuie să explorăm mai departe această idee. Teza pare a fi că trupul este situat într-un spațiu propriu, fiind în același timp punctul în care își are originea spațiul perceptiv în care apar lucrurile lumii. Sunt aceste două spații de feluri diferite?

De fapt, trebuie să distingem trei tipuri de cadre de referință spațiale. Distincția standard între cadrele de referință spațiale alocentrice și egocentrice numește doar două. *Spațiul alocentric* este un spațiu pur obiectiv, care poate fi definit prin latitudine și longitudine (sistemul de poziționare globală funcționează în termeni alocentrici) și prin direcția unei busole, ca atunci când spunem că Copenhaga este la nord de Roma, de exemplu. Odată ce adopți harta canonică a Pământului, nu contează dacă te afli în Copenhaga, Roma sau New York: Copenhaga este întotdeauna la nord de Roma. *Spațiul egocentric, pe* de altă parte, este spațiul perspectiv al percepției și acțiunii și este definit în raport cu corpul care percepe sau acționează. Calculatorul meu este în fața mea, fereastra prin care aud clopotul bisericii este în stânga mea, iar ușa biroului meu este în dreapta. Dacă mă rotesc la 180 de grade, toate acestea se schimbă . Calculatorul meu este în spatele meu, fereastra este în dreapta, iar ușa este în stânga. Acest cadru de referință egocentric este, de fapt, centrat pe corp. Kant a recunoscut importanța practică a acestui cadru de referință spațial egocentric și experiențial:

> [...] cea mai exactă hartă cerească, oricât de precisă aș fi crezut-o, nu m-ar pune în poziția de a ști din ce parte a orizontului ar trebui să caut estul, pornind dintr-o regiune recunoscută , de exemplu dinspre nord, dacă, pe lângă poziția *(Lage)* a stelelor unele față de altele, regiunea *(Gegend) nu ar fi determinată și* de dispoziția *(Stellung)* desenului către mâinile mele. Așa este și cu cunoștințele geografice, ba chiar cu cele mai comune cunoștințe ale noastre despre poziția locurilor, care nu ne sunt de niciun folos, dacă nu putem aranja lucrurile astfel aranjate și întregul sistem de - relații reciproce din regiuni prin intermediul relației cu laturile corpului nostru. (1768, pp. 413-414)

Simplu spus, dacă știu că Copenhaga este situată la nord, dar nu știu unde este nordul în raport cu direcția în care privesc, atunci nu știu unde

este Copenhaga. Fără a privi prea departe, percep lumea ca fiind organizată în jurul corpului meu - unele lucruri la stânga, altele la dreapta, altele în jos și altele în sus, în fața sau în spatele meu. Când ajung la ceva , o fac mergând înainte sau înapoi, la dreapta sau la stânga, la un anumit unghi față de poziția actuală a mâinii mele. Atât percepția, cât și acțiunea sunt calibrate în spațiul egocentric, pe care fenomenologii îl numesc uneori spațiu trăit . Dar spațiul egocentric nu este încă spațiul corpului pe care îl menționează Merleau-Ponty.

Ca persoane care percep și agenți, suntem agenți situați și întrupați. Fiecare percepție și acțiune implică o experiență corporală a sinelui. Stau la un restaurant. Vreau să încep să mănânc, așa că iau furculița, dar cum pot face asta? Pentru a ridica furculița, trebuie să-i cunosc poziția în raport cu mine. Adică, percepția mea asupra furculiței trebuie să conțină anumite informații despre mine, altfel nu aș putea acționa în funcție de ea. La masa din sufragerie, furculița percepută este în stânga *mea* , cuțitul perceput este în dreapta *mea* , iar farfuria și paharul de vin percepute sunt în fața *mea.* Această autoreferință a percepției se bazează pe înregistrări subpersonale ale sistemului senzoriomotor, dar îmi modelează și experiența. Tot ceea ce apare din perspectivă implică faptul că persoana care percepe întrupată este el însuși punctul zero experiențial, „aici"-ul indexical către care este orientat fiecare obiect care apare. Ca subiect întrupat și experiențial, sunt punctul de referință la care toate obiectele pe care le percep se raportează în mod unic . Eu sunt centrul în jurul căruia și în raport cu care se deschide spațiul (egocentric) sau, cum ar spune Merleau-Ponty, atunci când percep lumea, corpul se dezvăluie simultan ca termenul perceput în centrul lumii spre care sunt îndreptate toate obiectele.

Conform lui Merleau-Ponty, este necesar ca „spațialitatea corpului să coboare de la întreg la părți, ca mâna stângă și poziția sa să fie implicate într-un design global al corpului și să-și aibă originea acolo" (1962, p. 152). El avertizează, însă, că această descriere este inadecvată, deoarece rămâne legată de o perspectivă geometrică statică. El propune să ne imaginăm întregul în termeni de acțiune pragmatică: din moment ce corpul meu este modelat pentru sarcini actuale sau posibile, spațialitatea sa „nu este, precum cea a obiectelor externe sau precum cea a «senzațiilor spațiale», o *spațialitate a* poziției, ci o *spațialitate a situației" (ibidem,* p. 153)? Trebuie, așadar, să spunem că, în legătură cu percepția și acțiunea, există un sistem de referință spațial al corpului care este înnăscut și, în felul său, absolut. Nu este nici alocentric, nici egocentric , ci se aplică corpului experimentat ca perceptor și actor . Mai precis, este un sistem de

referință non-perspectiv și proprioceptiv . Să cartografiem acum în detaliu acest spațiu al corpului.

Corpul, așa cum a subliniat deja Merleau-Ponty, este originea - spațialității fenomenale trăite: „Nu numai că corpul meu nu este un simplu fragment de spațiu pentru mine, dar pentru mine nu ar exista spațiu dacă nu aș avea un corp" (1962, p. 156). Dacă se acceptă premisa că percepția senzorială a lumii este organizată egocentric în raport cu poziția corpului celui care percepe, baza acestei referințe nu poate fi găsită ea însăși într-un sistem de referință egocentric, sub sancțiunea regresiei infinite. Nu aș putea spune, de exemplu, că corpul meu este la dreapta sau la stânga mea.[44] [45]Această observație este strâns legată de noțiunea de transparență experiențială a corpului, adică de faptul că atunci când percep lumea, experiența mea despre corp este puternic atenuată. Merleau-Ponty o exprimă precis:

> Observ obiectele externe cu corpul meu, le manipulez, le inspectez, mă învârt în jurul lor, dar, în ceea ce mă privește, nu observ corpul în sine: pentru a putea face acest lucru, ar fi necesar să am un al doilea corp care, la rândul său, nu ar fi observabil. (1962, p. 142)

Deși mă pot deplasa spre sau depărta de orice obiect din lume, corpul în sine este întotdeauna prezent ca însăși perspectivă asupra lumii. Adică, în loc să fie pur și simplu un alt obiect din perspectivă, corpul este tocmai ceea ce îmi permite să percep obiectele din perspectivă (vezi Sartre, 1943, p. 379). Într-un sens primar, nu sunt conștient *de* corpul meu ca obiect intențional; dar *eu sunt* corpul meu. Ca persoană care percepe și acționează, nu am acces observațional la corpul meu în percepție și acțiune. Nu sunt nici în afara, nici în interiorul corpului meu: de fapt, orice

44 De exemplu, în prelegerile sale de la Collège de France de la mijlocul anilor 1950, Merleau-Ponty descrie percepția în acest context în următorii termeni . Când percep un obiect, sunt conștient de el prin capacitățile mele motrice implicite: „Lucrul îmi apare ca o funcție a mișcărilor corpului meu. [...] Corpul meu, în acest caz, este absolutul. Din el provin toate locurile din spațiu [...] Absolutul în relativ: este această relație a corpului meu" (2003, pp. 110-112).

45 Cazurile de *experiențe extracorporale (* OBE) sau autoscopie (AS), în care o persoană trează pare să-și vadă corpul dintr-o poziție exterioară acestuia, sunt cazuri speciale. Pentru a înțelege corect fenomenologia lor, este necesar să se facă distincția între corpul experimentat sau perceput și corpul obiectiv sau perceput. Blanke și colab. (2004) susțin că OBE și AS implică un eșec în integrarea informațiilor proprioceptive, tactile și vizuale despre propriul corp și o disfuncție vestibulară care duce la o dezintegrare suplimentară între spațiul personal (vestibular) și cel extrapersonal (vizual).

ar însemna „înăuntru" sau „afară" în acest caz, depinde de faptul că eu sunt corpul meu (vezi Legrand, 2006).

Chiar dacă nu am acces observațional la corpul meu în timpul acțiunii, sunt capabil de o conștientizare proprioceptivă și kinestezică non-observațională a corpului meu în acțiune. [5] Propriocepția este simțul înnăscut și intrinsec al poziției pe care îl am în raport cu membrele mele și postura mea generală. Este „al șaselea simț" care îmi permite să știu dacă am picioarele încrucișate sau nu, fără să mă uit la ele. Este literalmente înnăscut, deoarece sistemul proprioceptiv se dezvoltă prenatal. Ce fel de cadru de referință spațial implică conștientizarea proprioceptivă? Nu este egocentrică , deoarece o astfel de conștientizare nu organizează ordinea spațială diferențială a corpului în jurul unei origini perspective. De exemplu, deși se poate întâmpla ca această carte să fie mai aproape de mine decât cea de acolo, nu este cazul ca piciorul meu să fie mai aproape de mine decât mâna mea. După cum subliniază José Luis Bermùdez, există o „disanalogie fundamentală între spațiul fizic al propriocepției și spațiul egocentric al percepției și acțiunii [...] Di-

5. Fenomenologii consideră conștientizarea corporală prereflexivă ca fiind o chestiune a modului în care conștiința (întrupată) se dăruiește pe sine nu ca obiect, ci ca *subiect.* În timp ce Bermúdez a susținut recent că „propriocepția somatică este o formă de percepție" care ia „sinele întrupat ca obiect al său" (1998, p. 132), fenomenologii ar argumenta că conștientizarea corporală *primară* nu este un tip de conștiință obiectuală: *nu este deloc* o percepție a corpului ca obiect (vezi Gallagher, 2003b; Zahavi, 2002). „Pornind de la vedere, auz și alte modalități exteroceptive canonic, există anumite noțiuni spațiale care nu par să se aplice propriocepției" (1998, pp. 152-153). În special, el menționează distanța și direcția; ceea ce înseamnă că putem pune întrebări despre distanța și direcția unui obiect perceput în termeni de cât de departe se află și în ce direcție. Însă acești parametri spațiali au sens doar în raport cu un cadru de referință care are o origine perspectivă . Acest lucru nu se aplică propriocepției.

Desigur, este posibil să citim registre egocentrice în corp și să spunem că senzația fizică A este la stânga senzației fizice B sau că senzația A este mai departe de senzația B decât senzația C. Pentru anumite sarcini (de exemplu, scarpinatul unei mâncărimi), mâna mea poate fi mai departe de picior decât de genunchi, în funcție de postura mea. Cineva mi-ar putea spune să-mi întind mâinile înainte, iar eu m-aș putea conforma întinzând brațele astfel încât mâinile să fie în fața pieptului. Dar aceasta înseamnă pur și simplu să adopți o anumită convenție și să transformi pieptul într-o origine temporară; literalmente, nu-ți poți pune mâinile în fața corpului, deoarece acestea fac parte din corp și nu pot fi plasate în fața ta. A fi pe

partea din față a corpului (nas, degetele mari de la picioare etc.) nu este echivalent cu a fi în fața corpului meu. Stânga, dreapta, centrul și distanța sunt parametri spațiali care sunt complet relativi în percepția spațială egocentrică. Ceea ce este la dreapta mea poate fi la stânga ta, iar ceea ce este la dreapta mea va fi acum la stânga mea dacă mă rotesc cu 180 de grade. Dar intracorporal, mâna mea dreaptă este proprioceptiv exact așa și întotdeauna la capătul brațului drept, indiferent dacă partea dreaptă este situată în stânga ta sau mă întorc de la nord la sud. Dacă mișc mâna stângă pentru a atinge umărul drept, aceasta nu devine o a doua mână dreaptă doar pentru că este deplasată în acel moment spre acea parte a corpului meu. Dacă senzația A este la o anumită distanță de senzația B, nu le pot apropia pe harta intracorporală , chiar dacă îmi îndoi corpul pentru a le apropia obiectiv și pragmatic (pentru a zgâria una). Prin urmare, spațialitatea intracorporală nu este egocentrică.

Prin urmare, ne putem gândi la cadrul de referință proprioceptiv ca fiind alocentric. Este cu siguranță posibil să ne concepem părțile corpului ca fiind situate pe o hartă alocentrică, dar din moment ce „alocentric" înseamnă „independent de poziția celui care percepe", este dificil să ne gândim la harta proprioceptivă în acești termeni, având în vedere că tocmai corpul celui care percepe este în discuție. Brian O'Shaughnessy (1995) propune ideea că propriocepția este un sistem unic de ordonare spațială, prin faptul că este structurat de corp, căruia i se aplică exclusiv . El atribuie acest lucru imediatității propriocepției , adică faptului că conștientizarea proprioceptivă nu mediază percepția corpului prin atenție, deoarece dacă ar face-o, ar necesita un sistem de ordonare, un cadru de referință spațial, care ar trebui să fie independent de corp . Prin urmare, propriocepția nu implică nici un sistem de referință alocentric, nici unul egocentric, ci mai degrabă o conștientizare non-perspectivă a corpului, inerentă unui sistem de referință spațial implicit .[46]

46Prin urmare, registrul proprioceptiv nu este independent de experiența subiectului . Grila sistemului de poziționare globală ar putea să-mi cartografieze corpul în timp ce stau întins la soare pe Cocoa Beach, dar acesta nu este sistemul pe care îl folosesc atunci când vreau să-mi scarpin piciorul. Nici nu trebuie să determin dacă piciorul meu este la est sau la vest de mâna mea, chiar dacă există unele limbi în care ar trebui să spun că este pe piciorul meu sudic pentru a mă exprima. „Vorbitorii de Guugu Yimithirr (Australia) folosesc doar acest tip de descriere; [...] chiar și pentru a descrie locația unui obiect pe o parte a corpului - un vorbitor de Guugu Yimithirr ar spune: «există o furnică pe piciorul tău sudic»" (Majid și colab., 2004, pp. 108–109). Majid și colegii săi, însă, ignoră întrebarea cum este posibilă această cunoaștere. Punctele cardinale pot fi determinate doar de „aici"-ul corpului meu, așa cum este experimentat în raport cu un teritoriu. Direcțiile sunt întotdeauna direcții care pornesc

Acest sistem de referință spațială proprioceptiv este, așadar, baza corporală necesară pentru sistemul de referință egocentric . Percep că ceva este la dreapta sau la stânga mea doar pentru că am un simț proprioceptiv al poziției dreptei și stângii mele, distingând mâna dreaptă de stânga și piciorul drept de stâng. Ordinea spațială egocentrică , așadar, conduce înapoi la corpul celui care percepe/actorul. După cum ne spune Merleau-Ponty, „pentru a concepe spațiul, este mai întâi necesar să fim introduși în el de către corpul nostru și ca acesta să ne fi furnizat primul model al transpozițiilor, echivalențelor și identificărilor care fac din spațiu un sistem obiectiv și permit experienței noastre să fie o experiență a obiectelor, să curgă într-un «în sine»" (1962, p. 197). Mai mult, spațiul corpului, spre deosebire de spațiul perceput, este ca „întunericul camerei necesar pentru claritatea spectacolului" *(ibidem,* p. 154).

CORPUL CA TRANSPARENT EXPERIENȚIAL

Să încercăm să începem să iluminăm acest „întuneric", pe care l-am putea numi și actul dispariției unui corp. Am observat cum, în acțiune, atunci când suntem angajați într-un proiect, feedback-ul senzorial legat de propriul nostru corp este atenuat (vezi Tsakiris & Haggard, 2005).

> Mijlocirea corporală îmi scapă aproape întotdeauna; când sunt martor la evenimente care mă interesează, nu sunt conștient de cezurile continue pe care clipitul pleoapelor mele le impune spectacolului, iar aceste cezuri nu figurează în memoria mea. [...] În realitate, propriul meu corp și organele sale rămân punctele de sprijin sau vehiculele intențiilor mele și nu sunt încă înțelese ca „realități fiziologice". (Merleau-Ponty, 1963, p. 303; vezi și pp. 342-343)

Corpul încearcă să dispară pentru ca noi să ne putem îndeplini sarcina; tinde să dispară pe măsură ce își îndeplinește scopul intenționat. De obicei, nu ne monitorizăm mișcările în mod explicit și conștient, deși, așa cum am menționat în Capitolul 3, avem o conștientizare prereflexivă a corpului

---

de la *mine,* unde „aici" definește „primele coordonate". Fenomenologic , trasez un triunghi spre nord, îndreptându-l de aici, cu un punct de referință explicit sau implicit a cărui locație relativă o cunosc. Cum știu dacă piciorul pe care vreau să-l scarpin este pe piciorul meu sudic sau pe cel nordic? Trebuie să determin dacă piciorul meu drept este la nord sau la sud de piciorul meu stâng și, pentru a face acest lucru, trebuie să știu dacă direcția nordică este spre dreapta sau spre stânga mea (vezi Gallagher, 2006).

nostru în termeni foarte generali. Pot spune dacă alerg, merg, stau jos sau în picioare și ce fel de efort sau postură încerc, dar această conștientizare prereflexivă nu este foarte detaliată. Pot spune că întind mâna să iau o ceașcă, dar sensibilitatea mea este orientată spre scopul sau proiectul intențional în care sunt angajat, nu spre detaliile specifice ale mișcării mele. Nu pot spune prea multe despre forma pe care o ia mâna mea în timp ce apuc ceașca. După cum spune Sartre, când întind mâna să apuc ceva ce mi-a captat atenția, „mâna mea a dispărut, s-a pierdut în sistemul complex al lucrurilor lunare, pentru ca acest sistem să existe" (1943, p. 373). Ideea pe care o propune este că trupul trăit este prezent în mod invizibil, tocmai pentru că este trăit existențial , mai degrabă decât cunoscut *(ibid.,* p. 374). Când joc ping- pong, mișcările mele nu sunt date ca obiecte intenționale: membrele mele și mingea nu concurează pentru atenția mea . Dacă ar fi așa, nu aș putea juca eficient . După cum vom vedea mai clar în capitolul următor, atenția noastră, concentrarea noastră intențională, este de obicei concentrată - asupra sarcinii în cauză, a proiectului care trebuie finalizat - sau a unui eveniment banal care este relevant pentru acțiunea noastră. Atenția noastră nu este concentrată asupra mișcărilor noastre corporale; cea mai mare parte a acțiunii noastre este controlată de procese care adoptă tipare corporale care se află sub pragul conștiinței. Mâna noastră ia o anumită formă atunci când apucăm ceva și o face automat și fără nicio - conștientizare explicită. Mersul nostru se adaptează automat la terenul pe care îl găsim în mediu. Acest tip de automatism , însă, nu este un simplu reflex. Face parte din acțiunea noastră intențională, care implică apucarea a ceva cu un anumit scop, alegerea de a merge sau de a alerga undeva. Mai mult, atunci când execut mișcările, chiar dacă anumite detalii ale proceselor de control rămân inconștiente, mișcările în sine nu sunt inconștiente sau doar mecanice sau involuntare, ci fac parte din intenționalitatea mea operațională și sunt resimțite într-un mod imediat și prereflexiv (Henry, 1975, p. 92; Merleau-Ponty, 1962, p. 200).

Acest lucru poate fi observat clar în patologiile care implică procese corporale schematice. IW este un exemplu dramatic. La vârsta de 19 ani, din cauza unei boli, acest individ și-a pierdut complet simțul tactil și propriocepția de la gât în jos (Cole , 1995; Gallagher, Cole, 1995). Imediat după debutul acestei tulburări, când încerca să miște un membru sau întregul corp, IW era capabil să inițieze mișcarea, dar nu avea control asupra locului în care urma să ajungă partea corpului în mișcare . Dacă întindea mâna după ceva,

Imaginea corporală și schema corporală

Două concepte utilizate frecvent în numeroase discipline (atât științifice, cât și filozofice) sunt cele de *imagine corporală* și schemă corporală . Din păcate, utilizarea ambelor a fost destul de ambiguă și confuză. În literatura fenomenologică, situația nu a fost îmbunătățită de faptul că termenul lui Merleau-Ponty „ *schemă corporală ”* a fost tradus ca *„imagine corporală”* în traducerea în engleză a *fenomenologiei percepției* (vezi Merleau-Ponty, 1962, p. 151). Propunem să caracterizăm acest concept după cum urmează. O *imagine corporală* este compusă dintr-un sistem de experiențe, atitudini și credințe în care obiectul acestor stări intenționale este propriul corp. În studiile imaginii corporale, se disting adesea trei elemente intenționale:

1) experiența *perceptivă a subiectului* asupra propriului corp;
2) înțelegere *conceptuală* a subiectului corporal în general, care include bunul simț și/sau cunoștințele științifice;
3) atitudinea *emoțională* a subiectului față de propriul corp.

Aspectele conceptuale și emoționale ale imaginii corporale sunt cu siguranță influențate de diverși factori culturali și interpersonali, dar în multe privințe conținutul lor provine din experiența perceptivă.

În schimb, conceptul de *schemă corporală* cuprinde două aspecte: 1) sistemul semiautomat de procese care reglează constant postura și mișcarea pentru a facilita acțiunea intențională ; și 2) conștientizarea noastră prereflexivă, non-obiectivată a corpului . Astfel, pe de o parte, schema corporală este un sistem de capacități și activări senzoriomotorii care funcționează fără a fi nevoie de monitorizare perceptivă. Procesele schematice corporale sunt responsabile pentru controlul motor și includ capacități, abilități și obiceiuri senzoriomotorii care permit mișcarea și menținerea posturii. Aceste procese nu sunt percepții, credințe sau sentimente, ci funcții senzoriomotorii care continuă să funcționeze și, în multe privințe, funcționează mai bine atunci când obiectul intențional al percepției este altceva decât propriul corp. Pe de altă parte, însă, schema corporală (și acest lucru reflectă utilizarea termenului de către Merleau-Ponty) cuprinde și conștientizarea prereflexivă, proprioceptivă a acțiunii corporale. În ambele cazuri , trebuie subliniat faptul că adultul normal, pentru a se mișca și a acționa în lume, nu necesită și nici nu necesită de fapt o percepție constantă a corpului său care să presupună corpul ca un obiect intențional . Dimpotrivă, în majoritatea activităților intenționale în care mă mișc, corpul care efectuează acțiunea tinde să dispară și să fie atenuat experiențial (vezi Gallagher, 1986; Leder, 1990). În măsura în care cineva devine explicit conștient de propriul corp prin monitorizare sau prin atenția perceptivă care ghidează poziția membrelor, mișcarea, postura , plăcerea și durerea, experiența kinestezică etc., această conștientizare constituie aspecte

ale imaginii propriului corp și presupune o contribuție tacită a schemei corporale.

Mâinile sale ar rata sau ar lovi grav obiectul, iar dacă nu și-ar supraveghea mâinile, acestea ar începe să „rătăcească" fără ca el să fie conștient. Mâinile sale nu mai puteau sta acolo unde credea LW că sunt și puteau fi retrase doar privindu-le. Lipsa feedback-ului proprioceptiv al lui LW are două efecte. În primul rând, conștientizarea proprioceptivă prereflexivă normală a propriei mișcări corporale nu mai este operațională. În al doilea rând, sistemul său de scheme corporale, responsabil pentru controlul motor, nu este niciodată actualizat; într-adevăr, corpul său nu poate dobândi controlul motor de care are nevoie pentru a efectua acțiuni în mod normal. Mai târziu, LW a învățat cum să-și controleze mișcările, dar numai printr- o concentrare mentală intensă și o vigilență vizuală constantă. Adică, a învățat să folosească combinația dintre *propriocepția vizuală* și *percepția vizuală* a mișcărilor membrelor, iar acest lucru i-a permis să se miște. Conștientizarea corpului său este însă complet transformată, deoarece este reflexivă mai degrabă decât prereflexivă. Fiecare mișcare trebuie făcută cu atenție; chiar și statul pe un scaun fără a cădea necesită o atenție constantă. El poate începe să adopte o poziție în picioare doar uitându-se la picioarele sale și, dacă nu stă nemișcat, poate cădea ușor dacă închide ochii și se sting luminile. Dacă strănută în timp ce merge, concentrarea sa mentală este întreruptă și poate cădea la pământ. IW demonstrează precis cât de dependenți suntem de conștientizarea proprioceptivă-kinestezică prereflexivă a corpurilor noastre și de procesele schematice ale corpului pentru executarea unei acțiuni.

Aspectul corporalității care constă în schematismul corporal constituie ceea ce Husserl a numit „eu pot", adică capacitățile corporale de a efectua acțiuni care se corelează cu *posibilitățile* lumii. După cum am văzut în capitolul despre percepție , laturile ascunse ale obiectelor devin prezente dacă se execută anumite *mișcări* . În timp ce profilul pe care obiectul mi-l prezintă în prezent este legat de poziția actuală a corpului meu, profilurile absente se corelează cu pozițiile pe care le-aș putea adopta , iar aceasta înseamnă, spune Husserl, că se corelează cu sistemul meu kinestezic (senzoriomotor). Aș fi incapabil să intenționez profilurile absente ale obiectului și, prin urmare, nu aș putea percepe obiectul în sine, dacă nu aș poseda o conștientizare corporală, kinestezică, sub forma unui „eu pot". În primul rând, îmi „cunosc" corpul ca pe un set de abilități care nu sunt pe

deplin prezente în conștiință (Buytendijk, 1974, p. 25) – și aceasta este cu siguranță o formă de cunoaștere non-conceptuală și pre-lingvistică, un know-how – ale cărui limite îmi devin mai explicit cunoscute atunci când ceva nu merge bine.

Imaginează-ți că joci tenis. Te concentrezi asupra mingii, care se năpustește spre tine cu viteză mare, dar și asupra poziției adversarului. Corpul tău se încordează pentru a returna mingea cu un smash de manual, dar dintr-o dată simți o durere ascuțită și intensă în piept. Ai ratat ocazia perfectă de a lovi mingea, iar durerea îți cere acum întreaga atenție. Tot ce era important cu un moment în urmă - mingea, meciul , adversarul tău - și-a pierdut relevanța. Nimic nu ne amintește mai mult decât durerea că suntem întrupați, vulnerabili și muritori. Mai mult, uneori poți experimenta corpul tău în durere ca fiind străin. Acest lucru se întâmplă pentru că atunci când simți durere, pierzi controlul asupra corpului tău: „pot" dispare brusc, iar acest lucru perturbă proiectele care definesc cine suntem (Leder, 1990). Ceva similar se aplică și diferitelor forme patologice, de exemplu cele care ne obligă să stăm în pat, să respectăm o dietă restrictivă sau să mergem la spital pentru a urma tratamente zilnice.

Așa cum se întâmplă adesea în viață, privațiunile sunt cele care ne învață să apreciem ceea ce luăm de bun. Și atunci când nu mai funcționăm fluid, ne dăm seama de importanța corpului. Bernard Toussaint o spune clar:

> Corpul se dezvăluie tocmai atunci când limitele sale nu se mai aliniază cu posibilitățile pe care le proiectez. [...] În aceste cazuri, corpul meu cere atenție ca și cum ar fi un obstacol sau, cum ar spune Platon, o închisoare. Astfel, corpul meu devine ca un obiect, ceva străin intențiilor mele. Acolo, apare dihotomia dintre aspirație și facticitate, dintre proiect și limită. Cred cu tărie că această dihotomie poate funcționa cu ușurință ca o bază fenomenologică pentru dezvoltarea dualismului minte-corp. (1976, p. 176)

Corpul trăit nu experimentează acest dualism, dar atunci când este generat – când acțiunea este întreruptă și corpul nostru ne apare ca un obiect care ne stă în cale – dobândim o formă de acces fenomenologic la ceea ce în mod normal trece neobservat, adică funcționarea fluidă a corpului care are loc în percepție și acțiune ca un suport constant și omniprezent al vieții noastre cognitive.

CORPOREITATE ȘI COGNITIE SOCIALĂ

Vom spune mai multe despre relația dintre corporalitate și intersubiectivitate în Capitolul 9, dar dorim să încheiem acest capitol cu cel puțin o scurtă mențiune a acesteia. Ar trebui să fie evident că înțelegerea mea corporală și modul în care îmi experimentez corpul pot fi influențate de interacțiunea socială și de modul în care corpul meu este perceput și înțeles de ceilalți - gândiți-vă doar la categorii precum genul și rasa. Dar poate mai fundamental, interacțiunea socială este în sine o practică întrupată.

A exista ca întrupat înseamnă a exista în așa fel încât să fii sub privirea celuilalt, accesibil celuilalt. Comportamentul meu corporal are întotdeauna o latură publică. Întrebarea fundamentală pusă în așa-numita „problemă a altor minți", și anume „Cum găsesc acces la celălalt?", este, prin urmare, greșită . Ne spune că sunt închis în interioritatea mea și că de acolo trebuie să folosesc anumite metode pentru a ajunge la celălalt care este în exterior . Dar acest mod de a formula problema nu reușește să acorde recunoașterea cuvenită corporalității.

Comportamentul, expresia și acțiunea corporală sunt esențiale pentru o formă fundamentală de conștiință și nu sunt doar vehicule contingente ale acesteia. Stările mentale nu numai că servesc la explicarea comportamentului, dar unele dintre ele sunt surprinse direct în expresiile faciale ale persoanelor care le posedă. După cum spunea recent Hobson: „Percepem corpurile și expresiile corporale, dar o facem în așa fel încât să răspundem vieții mentale a cărei expresie sunt aceste forme fizice " (2002, p. 248; vezi 1993, p. 184).

Când observăm un comportament, nu este ca și cum am fi martori la simple procese corporale care pot fi, prin urmare, interpretate ca oricare altele. Dimpotrivă, situația seamănă mai mult cu cea a confruntării cu limbajul. Chiar și o limbă străină și de neînțeles este percepută ca fiind semnificativă, nu doar ca un zgomot fizic. Când vezi pe cineva folosind un ciocan, hrănind un copil sau strângând masa, nu ai nicio problemă să înțelegi ce se întâmplă. Nu trebuie să înțelegi fiecare aspect al acțiunii , dar aceasta este dată imediat ca o acțiune care are sens (într-o lume comună). Nu este ca și cum te-ai confrunta pentru prima dată cu o exterioritate percepută, din care apoi deduci existența unui spațiu mental intern. Într-o întâlnire față în față, nu avem de-a face nici cu un corp simplu, nici cu un psihic ascuns, ci cu un întreg unificat. Când văd fața altcuiva, o văd ca fiind prietenoasă, furioasă etc.; adică, fața însăși exprimă aceste emoții. Aceasta nu înseamnă că unele stări mentale nu sunt ascunse, desigur, dar nu este posibil ca tuturor stărilor mentale să le lipsească o legătură

esențială cu comportamentul, dacă intersubiectivitatea funcționează în mod evident.

A lua corporalitatea în serios înseamnă a contesta viziunea cartesiană asupra minții în mai multe feluri. Corporalitatea implică o naștere și o moarte. A te naște nu înseamnă a fi fundamentul sinelui, ci mai degrabă a fi situat atât în *natură* , cât și în *cultură* . Înseamnă a poseda o fiziologie pe care cineva nu o alege, a se găsi într-un context istoric și sociologic care nu a fost stabilit pentru sine (vezi Merleau-Ponty, 1962, p. 450). Nașterea este esențială pentru fenomenul intersubiectivității, nu numai în sensul evident că am fost generat de cineva, ci și pentru că acest eveniment are sens pentru mine prin intermediul altora. Conștiința mea de a mă fi născut, de a începe și de a muri este mediată intersubiectiv: nu este ceva ce pot intui sau aminti singur. Nu sunt martor la propria mea venire la existență, dar mă regăsesc deja născut (Merleau-Ponty, 1962, p. 293; Ricoeur , 1949, pp. 435–436, 442, 445–446). În cele din urmă, temele nașterii și morții lărgesc sfera investigației mele. Ele pun sub semnul întrebării rolul istoricității, generației și sexualității. [47]Într-adevăr, mai degrabă decât să fie pur și simplu un dat biologic util, corporalitatea este și o categorie de analiză socioculturală . Aceasta înseamnă, însă, că pentru a obține o înțelegere mai completă a minții întrupate, trebuie să ne lărgim sfera investigației, iar primul pas în dezvoltarea acestui concept extins al minții este de a lua în considerare complexitatea circumstanțelor în care sunt implicate mai multe corpuri și în care există o interacțiune intersubiectivă. Înainte de a observa interacțiunea, însă , va fi util să observăm acțiunea în sine. Intersubiectivitatea nu se găsește pur și simplu în proximitatea a doi sau mai mulți subiecți pasivi, ci este și o întâlnire între agenți.

LITERE ULTERIORI

BERMÙDEZ, JL, MARCEL, A., EILAN, N. (cu autori), *Corpul și sinele.* MIT Press, Cambridge, MA 1995.

CLARK, A., *Dare corpo alla mente.* Tr, it. McGraw-Hill, Milano 1999.

47Heidegger, care nu este cunoscut tocmai ca un filosof al corpului, a ales un termen neutru, „das Dasein", ca și concept central al existenței umane. Și, așa cum a subliniat în prelegerile sale din 1928 despre *Metaphysiche Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz , neutralitatea Dasein-ului implică un caracter asexual* (eine *Geschlechtslosigkeit)* (Heidegger, 1928, p. 172). Unii gânditori ulteriori au pus la îndoială validitatea acestei mișcări și au susținut că, dacă am fi creaturi asexuale, structurile de bază ale corporalității noastre nu ar rămâne aceleași.

GALLAGHER, S., *CUM modelează corpul mintea.* Oxford University Press/Clarendon Press, Oxford, 2005.

MICHEL HENRY, *Filosofia și fenomenologia corpului.* Tr. G. Etzkorn. Martinus Nijhoff, Haga 1975.

HUSSERL, E., *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică.* Trad. it. Einaudi, Torino, 1965.

LEDER, D., *Corpul absent.* Chicago University Press, Chicago, 1990.

SHEETS-JOHNSTONE, M., *Primatul mișcării.* John Benjamins, Amsterdam 1999.

VARELA, F.J., THOMPSON, E., ROSCH, E., *Calea de mijloc a cunoașterii: știința cognitivă testată de experiență.* Trad. ital. Feltrinelli, Milano 1992.

WALDENFELS, B., *Sinele corporal. Prelegeri despre fenomenologia corpului,* Suhrkamp, Frankfurt pe Main 2001.

WiDER, KV, *Natura corporală a conștiinței: Sartre și filosofia contemporană a minții.* Cornell University Press, Ithaca 1997.

8

ACȚIUNE ȘI AGENȚIE

Pentru a ne pregăti pentru discuția pe care o vom aborda în acest capitol , să începem prin a afirma că modul nostru de a fi în lume, conform multor fenomenologi, este caracterizat în primul rând de acțiunea practică. Viața noastră nu este ghidată de întrebări teoretice, chiar dacă unii filosofi au considerat această posibilitate drept capacitatea care ne distinge în cele din urmă. Mai degrabă, este ghidată de interese practice. În viața de zi cu zi , suntem cu toții pragmatiști. Cu alte cuvinte, modul în care întâlnim pentru prima dată entitățile lumești este prin utilizarea lor, mai degrabă decât prin teoretizarea despre ele sau prin perceperea lor detașată.

În analiza sa asupra existenței noastre în lume, Heidegger subliniază adesea faptul că lumea, mai degrabă decât să fie pur și simplu o unitate complexă de obiecte caracterizate prin substantivitate, materialitate și extensie, este de fapt o rețea de semnificații. Mai precis, lumea în care trăim și lumea așa cum o percepem este saturată de referințe practice la utilizare. Faptul că cuțitul este *acolo,* pe masă, înseamnă că îl pot ajunge și îl pot apuca. Într-adevăr, continuând discuția pe care am început-o în capitolul anterior, spațialitatea lumii vieții, lumea în care trăim, nu este surprinsă prin măsurători geometrice , ci este mai degrabă structurată de contexte de utilizare. Fie că ceva este prezent sau absent, aproape sau departe, este determinat de preocupările noastre practice. Ceea ce este cel mai apropiat nu este neapărat ceea ce este cel mai apropiat din punct de vedere geometric, ci mai degrabă ceea ce ne interesează, ceea ce putem înțelege și folosi. Câteva exemple pot ilustra acest lucru:

- Dacă măsurăm distanțele în centimetri, sunt mai aproape de ochelarii pe care îi port decât de fotografia pe care o inspectez, la fel cum sunt mai aproape de telefonul pe care îl folosesc decât de persoana cu care vorbesc. Dar fenomenologic vorbind, în termeni de semnificație sau importanță, relația este inversă.

- Un sat aflat la 20 de kilometri distanță și accesibil pe jos poate fi mult mai aproape decât vârful unui munte inaccesibil aflat la doar câțiva kilometri distanță. Un drum care este „obiectiv ” lung, dar ușor de parcurs, poate fi mult mai scurt decât unul care este „obiectiv” scurt, dar dificil de parcurs (Heidegger, 1927, pp. 180-181). Măsurătorile geometrice sunt exacte, dar exactitatea lor nu garantează că sunt relevante și utile atunci când vine vorba de abordarea spațialității - preocupărilor practice.

Mai general vorbind, Heidegger este faimos pentru argumentul său - conform căruia nu ne preocupă în primul rând obiectul perceptiv din punct de vedere teoretic, ci mai degrabă în măsura în care este „manevrabil și disponibil în sensul cel mai larg” *(ibid.,* pp. 113, 115–116). Heidegger numește entitățile pe care le întâlnim în această „îngrijire a lucrurilor” „unelte”, „mijloace” și „echipament” (fiecare dintre acești termeni a fost folosit pentru a traduce *Zeug)* și caracterizează modul lor unic de a fi drept „utilizabilitate”. Entitățile lumești sunt în primul rând lucruri pe care le apucăm, le manipulăm și le folosim - adică sunt de așa natură încât rezistă utilizării. Și numai în virtutea acestei interacțiuni practice cu utilizabilul este posibilă o explorare teoretică a unor astfel de entități. Numai pentru că folosim ciocanul apar circumstanțe în care ciocanul nu este funcțional și tocmai atunci începem să-l observăm și să-l examinăm ca pe un obiect care are extensie, greutate, culoare etc. Conform lui Heidegger, prin urmare, nu în observația teoretică, ci în utilizarea practică, cunoașterea, înțeleasă într-un sens intelectual restrâns ca observație teoretică detașată, stabilește relația dintre sine și lume. În schimb, în cunoaștere, sinele dobândește o nouă relație cu entitățile dintr-o lume deja dezvăluită. Cunoașterea este o modificare secundară a ființei noastre primitive în lume și este posibilă și realizabilă numai pentru că ne aflăm deja într-o lume.

În viața de zi cu zi, nu interacționăm cu obiecte teoretice ideale , ci cu unelte și obiecte înzestrate cu valoare practică, emoțională, estetică sau personală (Husserl, 1952, p. 412). Interesul nostru este ghidat de preocupări practice și sociale, la fel cum acțiunile sunt ghidate și modelate de tipare de normalitate, de modul în care acționează ceilalți. Când folosesc unelte sau instrumente , scopurile mele sunt structurate intersubiectiv. De fapt, una dintre diferențele cruciale dintre un obiect natural și unelte fabricate este tocmai faptul că există moduri corecte și greșite de a le utiliza pe acestea din urmă: utilizarea aici este ghidată de norme . Modul în care utilizez lucrurile este influențat de modul în care i-

am văzut pe alții folosindu-le și de ceea ce așteaptă alți oameni de la mine. Mai general, acțiunea este întotdeauna acțiune într-un anumit mediu, care este atât fizic, cât și social, iar acești factori ne modelează intențiile. [48]Prin urmare, sensul acțiunii are propria sa complexitate contextuală și nu poate fi redus la un simplu agregat stimul-răspuns.

Luați în considerare următoarele exemple:

1) Se pare că fără niciun motiv, te rog să te ridici și să deschizi ușa. Fă-o.
2) Dacă ai o întrebare, te rog să deschizi ușa. Poate fi puțin cam prostesc, dar ai o întrebare, așa că te ridici și deschizi ușa.
3) Auzi o bătaie în ușă, te aștepți să vină un prieten în vizită, așa că te ridici, te duci la ușă și o deschizi.

Sunt aceste trei acțiuni echivalente? Credem că răspunsul trebuie să fie evident „da și nu". Într-un sens restrâns, da, dacă se presupune că punctul de plecare fizic este același în toate cele trei cazuri , ați face aceleași mișcări pentru a efectua acțiunea. Putem spune că da, aceste mișcări sunt „mecanic", din punct de vedere motoric, exact la fel, sunt identice în ceea ce privește mișcările implicate. Dar, de asemenea, nu, acestea sunt în mod clar acțiuni diferite, dacă încercăm să specificăm contextele și scopurile sau, mai general, intențiile. Sub o descriere intențională, am spune că în cazul (3) deschideți ușa pentru un prieten, în cazul (1) pur și simplu executați o instrucțiune abstractă și în cazul (2) îmi indicați că aveți o întrebare. Acțiunea intențională este diferită în fiecare caz, dar intenționalitatea conștiinței, adică ceea ce sunteți conștient în timp ce acționați, este, de asemenea, diferită.

În toate cele trei acțiuni acționezi dintr-un motiv. Dacă te-aș întreba de ce deschizi ușa, ai putea răspunde „Pentru că m-ai rugat", „Pentru că am o întrebare" sau „Pentru că vreau să-l las pe prietenul meu să intre". În cazul (3), vrei să faci ceva sau vrei ca acel lucru să fie făcut. În cazul (1), ți s-a cerut să faci acel lucru și s-ar putea să vrei pur și simplu să cooperezi, dar mișcarea în sine nu are niciun sens, iar în cazul (2) exprimi sau comunici de fapt ceva prin mișcarea ta. Discuțiile pe această temă, care datează de la

48Normalitatea este, de asemenea, o chestiune de *convenționalitate.* După cum observă Husserl , există cerințe generale nedeterminate impuse de obicei și tradiție : „«Se judecă» așa și așa, se ține o furculiță așa și așa etc." (1952, p. 658). După cum avea să spună mai târziu Sartre: „A trăi într-o lume frecventată de semenii mei nu înseamnă doar a putea întâlni celălalt la fiecare colț de stradă, ci și a te găsi angajat într-o lume în care ustensile complexe pot avea un sens pe care proiectul meu liber nu li l-a dat încă. Și în această lume *deja dotată* cu sens, a avea de-a face cu un sens care este *al meu* și pe care nu mi l-am dat deloc înseamnă a mă descoperi ca «deja posedând»" (1943, p. 569).

Aristotel, se referă la distincția dintre acțiunile care nu au niciun scop în afara lor și acțiunile care au scopuri dincolo de acțiunea în sine. Cazul (1) este aproape de o acțiune fără scop, deși s-ar putea spune că scopul este pur și simplu să răspundă la cererea mea și să mă facă fericit. În mod clar, cazurile (2) și (3) sunt în schimb acțiuni cu scopuri (a pune o întrebare, a lăsa un prieten să intre). De asemenea, este posibil să distingem astfel de acțiuni de simple mișcări. De exemplu, dacă îți lovesc genunchiul cu un ciocan de cauciuc și piciorul tău lovește, nu am putea spune că aceasta este o acțiune pe care o execuți. Este o mișcare reflexă care este de fapt cauzată de lovirea mea la genunchi. „Lovirea la genunchi" duce la o mișcare, dar o astfel de mișcare este ceva ce nu are caracterul unei acțiuni. Deci, ce face ca o mișcare să fie o acțiune?

Înainte de a răspunde, haideți să analizăm mai atent diferitele tipuri de mișcare care pot fi distinse în gama de posibilități, de la mișcarea reflexă la acțiunea intențională. Există unele mișcări care nu sunt nici reflexe, nici intenționale. O'Shaughnessy (1980, n, pp. 60 și următoarele) descrie o clasă de mișcări pe care le numește „subintenționale". De exemplu, în timp ce stau și te ascult spunându-mi o poveste interesantă despre ultima ta vizită la Cincinnati, îmi leagăn piciorul (nu foarte diferit de un câine care dă din coadă) pentru amuzament și anticipare sau din orice alt motiv s-ar putea leagăna un picior. Aceasta nu este nici o mișcare reflexă, nici o acțiune intențională din partea mea. În plus, nu are niciun scop și nici nu susține nicio acțiune intențională. Nimic din acțiunea mea intențională (aceea de a urmări povestea pe care mi-o spui) nu s-ar pierde dacă nu aș - lovi piciorul, chiar dacă acest lucru poate avea un scop, cum ar fi reducerea unei forme de tensiune sau chiar dacă poate fi generată de neliniște. Alte mișcări sunt intenționale chiar dacă nu se încadrează în descrierea potrivită pentru un act intențional complet, pe care l-am putea numi intenție organizatoare. De exemplu, pot descrie cazul (3) ca fiind acțiunea intenționată de a deschide ușa și de a-mi lăsa prietenul să intre. În timp ce efectuez această acțiune, desigur , trebuie să mă ridic de pe scaun, să traversez camera și să rotesc clanța . Toate aceste mișcări stau la baza și susțin acțiunea intenționată de a-mi lăsa prietenul să intre; în acest sens, ele sunt organizate de acțiunea intenționată și, ca atare, sunt toate mișcări intenționate. Dacă m-ai opri înainte să ajung la ușă și m-ai întreba dacă știu că traversez camera și dacă intenționez să o fac, aș răspunde cu siguranță da - trebuie să o fac dacă vreau să deschid ușa.

Există o altă clasă de mișcări situate într-o zonă intermediară între mișcarea subintențională și cea intențională. Aceste mișcări sunt destul de

dificil de înțeles deoarece seamănă cu mișcările intenționale, deoarece servesc și susțin o acțiune intențională organizatoare, dar se disting de aceasta din urmă prin faptul că, dacă blochezi acțiunea, nu voi ști că făceam vreuna dintre aceste mișcări și mi-ar fi dificil să spun că intenționam să le fac. Mark Rowlands (2006, pp. 102 și următoarele) le numește mișcări „preintenționale", dar le-am putea numi și „prenoetice", deoarece apar fără știrea sau conștientizarea noastră de ele. Într-unul dintre exemplele sale, găsim această dificultate ilustrată în a decide dacă o mișcare este preintențională sau intențională. Rowlands susține, în opinia noastră în mod eronat, că mișcarea degetelor unui pianist atunci când interpretează, de exemplu, *Impromptu-ul Fanteziei* în Do diez minor este de tip preintențional . Este evident că un pianist foarte priceput și practicat nu are o conștientizare detaliată a tot ceea ce fac degetele sale în timp ce interpretează piesa. Dar dacă l-am opri pe pianist în mijlocul interpretării sale și l-am întreba dacă știe că a apăsat un Do diez cu degetul inelar, cred că ar spune: „Bineînțeles că știu, de fapt încerc să cânt această *Fantezie",* la fel cum aș spune: „Bineînțeles că traversez camera: vreau să deschid ușa". Acțiunea degetului pe pian este în mod clar o mișcare intenționată.

Faptul că anumite mișcări cu care suntem obișnuiți și cu care avem practică, care nu necesită atenția noastră, cum ar fi mersul sau cântatul la un instrument muzical, sunt intenționate, este clar chiar și în acele cazuri în care execuția lor este inhibată sau nu este în alt mod în concordanță cu intențiile noastre. În general, suntem de obicei dispuși să descriem astfel de mișcări drept acțiuni. Aș spune că „lovesc mingea" sau că „cânt una dintre sonatele lui Beethoven" și nu că „brațul sau degetele mele și-au schimbat poziția în spațiu". Dar în aceste cazuri mișcările sunt conștiente la un anumit nivel. Sunt *acțiuni teleologice* , care conțin o referință la obiectele spre care sunt îndreptate (Merleau-Ponty, 1962, p. 196). Pentru a înțelege aceste acțiuni, nu putem oferi pur și simplu o descriere a unor schimbări obiective care au avut loc în spațiul geometric, ci trebuie să ținem cont de situația trăită în care se produc (Straus, 1966, p. 44). Ele prezintă o intenționalitate originală: este originală atât în sensul că este intrinsecă unor astfel de mișcări (adică nu este vorba pur și simplu de a le interpreta *ca și cum* ar fi intenționale), cât și în sensul că este o formă extrem de fundamentală de intenționalitate, o formă a existenței noastre în lume, care este mai originală și fundamentală decât cea întâlnită în cazul atitudinii teoretice (Merleau-Ponty, 1962, p. 497).

Rowlands oferă un exemplu mai bun de acțiune preintențională : mișcările oculare saccadice. Astfel de mișcări s-au dovedit a susține și a sta

la baza acțiunii intenționate. Rowlands citează lucrările lui Yarbus (1967), care au demonstrat cum mișcările saccadice capătă caracteristici specifice în funcție de sarcina îndeplinită. Dacă ți se cere să te uiți la un grup de oameni pentru a le evalua vârsta, în loc să-ți amintești hainele pe care le poartă sau să-i plasezi în raport cu anumite obiecte din cameră etc., ochii tăi vor face mișcări saccadice diferite pentru fiecare dintre sarcini. Aceste moduri diferite de a scana mediul înconjurător, în raport cu sarcina, nu sunt reflexe, chiar dacă sunt automate și inconștiente. În consecință , modul în care îmi mișc ochii îmi scapă complet conștientizării, așa că, dacă m-ai opri și m-ai întreba dacă știu că ochii mei se mișcă într-un anumit fel și dacă i-aș mișca intenționat în acel fel, cu siguranță aș spune nu. Acest tip de mișcare nu este o acțiune intenționată, dar totuși servește o funcție de susținere în ceea ce privește intenția mea de a îndeplini o anumită sarcină, iar mișcările neintenționate nu fac acest lucru.

Pentru ca o mișcare să fie o acțiune, ea trebuie să fie orientată spre un scop și intenționată. Dacă ar fi, sau dacă ar fi , pasivă, subintențională sau preintențională, nu ar fi o acțiune, chiar dacă ar putea fi interpretată ca atare extern, adică de către o altă persoană. Dacă degetul meu alunecă pe trăgaci, cineva ar putea crede că am comis un act omorât, în cazul în care glonțul ucide pe cineva. Aș putea argumenta că nu am făcut-o intenționat, iar în unele sisteme juridice aș putea fi condamnat pentru omor accidental sau din culpă, nu pentru omor cu premeditare . În anumite circumstanțe, aș putea fi condamnat în mod eronat pentru o mișcare, mai degrabă decât pentru o acțiune (deși în alte circumstanțe, din cauza modului în care mă exprim, aș putea fi acuzat pe bună dreptate de neglijență). Rețineți că, din acest punct de vedere, nu există așa ceva ca o acțiune neintenționată , chiar dacă pot exista mișcări sau consecințe neintenționate ale acțiunilor mele.

Acum, să săpăm puțin mai adânc, din punct de vedere filosofic , și să observăm că analiza acțiunii umane ilustrează modul în care diferitele teme pe care le abordăm în *această carte* sunt de fapt interconectate, deoarece înțelegerea fenomenologiei acțiunii ne va cere să reutilizăm discuțiile anterioare despre fenomenologia conștiinței prereflexive, temporalității, corporalității, percepției și intenționalității (la fel cum va trebui să revenim la o tratare mai amplă a acțiunii în capitolele următoare despre socialitate și sine).

Ce face ca o mișcare să fie intenționată? Ce o face o acțiune? Ce înseamnă să ai intenția de a acționa? Am susținut că toate mișcările intenționate - toate acțiunile - sunt direcționate către un scop. Așadar, a avea intenția de a acționa înseamnă a avea un anumit scop în minte. Dar

acest lucru ridică alte întrebări. Unde anume localizăm scopul? Dacă, în timp ce te ridici să deschizi ușa, te opresc și te întreb: „De ce îți apeși mâna pe brațul scaunului?", ai putea răspunde: „Pentru că mă ridic". Pe măsură ce te îndrepți spre ușă, te-aș putea întreba ce faci, iar tu ai putea răspunde în diferite moduri: „Mă duc la ușă", „Deschid un prieten să intre" și ai putea exprima un scop dincolo de acțiune, dacă prietenul tău este în vizită dintr-un motiv anume . Ai putea spune: „Thor și cu mine trebuie să repetăm cântecul nostru ". Deci, evident, trebuie să deschizi ușa și să-l lași pe Thor să intre. Ai putea identifica obiective mai îndepărtate: poate vrei să te - distrezi făcând muzică, sau tu și Thor vreți să deveniți vedete pop, pentru că vreți să faceți mulți bani, pentru că vreți cu adevărat să cumpărați o casă la mare, în cele din urmă pentru că vreți să fiți fericiți etc. Cu cât te distanțezi mai mult de mișcarea în cauză, însă, cu atât răspunsul la întrebare este mai puțin satisfăcător. Așa cum cea mai potrivită întrebare despre scopul acțiunii tale se află undeva între „De ce îți apeși mâna pe - cotiera scaunului?" și „Ce vrei în cele din urmă de la viață?", tot așa cel mai potrivit răspuns se află undeva între „Pentru că mă trezesc " și „Pentru că vreau să fiu fericit".[49]

Dacă vorbim despre acțiune în acest mod obișnuit, facem presupuneri excesive? Presupunerea este că acțiunea este intenționată dacă o execut cu un scop în minte sau, altfel spus, dacă, într-un anumit sens, decid să acționez dintr-un motiv.

Aceasta implică faptul că a înțelege o acțiune înseamnă a ști nu atât ce a cauzat-o într-un sens pur fizic, ci mai degrabă ce a motivat-o și a justificat-o, atât în sens general, cât și din punctul de vedere al agentului. Cauza unei acțiuni poate fi explicată în multe moduri diferite. De exemplu, se poate explica acțiunea invocând cauzele sale subpersonale - procesele neuronale care susțin controlul motor și percepția. Totuși, când întrebi pe cineva de ce face ceva, nu te aștepta la o explicație de următorul tip:

„De ce ai cumpărat rochia aceea?"
drept au fost activați !"

49Anscombe (1957) susține că, pentru ca ceva să fie un motiv pentru a face ceva, trebuie să putem vedea cum a face ceva în mod continuu va duce la acel lucru („a aduce raiul pe pământ" nu este un răspuns real la întrebarea de ce îmi iau furculița sau aspir covorul). Pentru a accepta că „vreau să fiu fericit" este un răspuns la întrebarea de ce mă îndrept spre ușă, trebuie să putem discerne o relație mijloace-scop între a face ceva în mod continuu și scopul distal: dorința mea de a-l atinge pe acesta din urmă este ceea ce îl face pe primul potrivit.

Nu. Dimpotrivă, ne așteptăm la ceva de genul unei explicații personale, în care persoana, de fapt, oferă motive întemeiate (sau chiar nu în întregime întemeiate) pe care le putem considera drept motivația pentru a acționa așa cum a făcut-o:

„Pentru că stilul acestei rochii e perfect pentru a merge la dans."

Explicațiile la nivel personal, formulate în termeni de motive , pot fi considerabil complicate de contextul comun al persoanelor aparținând aceleiași culturi. De exemplu, pentru a înțelege ce se întâmplă când A îi dă lui B un mic disc metalic, trebuie să știm ce sunt banii și de ce sunt folosiți. Și dacă A îl înșeală pe B (sau dacă îi plătește o datorie sau îi cere un împrumut), trebuie să știm multe despre organizarea socioeconomică a societăților umane. Niciun capitol de neurofiziologie nu ne va ajuta să găsim acest tip de explicație , la fel cum neuroștiința nu va explica de ce Neville Chamberlain a declarat după Acordul de la München din 1938 că pacea era asigurată din acel moment. Explicația rațională a comportamentului nu se realizează prin specificarea faptelor neuronale - implicate.

FENOMENOLOGIA ACȚIUNII

În sensul propriu, acțiunea *este* înțeleasă ca depinzând de conștientizarea agentului de a fi un agent. Adică, dacă cineva provoacă intenționat un eveniment, acea persoană nu este un agent (chiar dacă se numără printre cauzele evenimentului) decât dacă știe că l-a provocat intenționat. Un uragan poate provoca o pană de curent, dar nu atribuim uraganului nicio formă de acțiune în sensul obișnuit al cuvântului - „acțiune". Tipul de cunoaștere conștientă pe care îl implică acțiunea nu trebuie să fie de ordin superior: poate fi pur și simplu o cunoaștere subtilă, pre-reflexivă , iar asta se întâmplă de fapt în multe cazuri. Uneori, însă, poate exista o conștientizare explicită a faptului că cineva acționează pe baza unor motive. Ni se pare natural ca, în multe cazuri, cineva acționează dintr-un motiv și că, uneori, astfel de acțiuni sunt precedate de un proces decizional. În astfel de cazuri, am dezvoltat conștientizarea faptului că sunt persoana responsabilă, agentul, acțiunilor mele. Acest *sentiment de agenție,* sau sentimentul de sine ca agent asupra acțiunilor mele, poate implica o conștientizare subtilă, prereflexivă a ceea ce fac în timp ce o fac, sau o conștientizare mai explicită care implică motive pe deplin

dezvoltate. Să analizăm mai atent acest sentiment de agenție și modul în care se leagă de experiența intenției de a acționa.

Într-un capitol anterior, am discutat conceptul de intenționalitate, în sensul unei conștiințe care este întotdeauna *despre* sau *despre* ceva. Trebuie să fim atenți să nu confundăm acest concept de intenționalitate cu conceptul de a avea intenția de a acționa. Acesta din urmă este de obicei asociat cu exercitarea voinței . Intenționez să merg la cumpărături în această după-amiază și, când vine după-amiaza, chiar merg, și se poate spune că acesta este într-adevăr rezultatul deciziei mele voluntare de a - merge. Desigur, intenționalitatea conștiinței pare a fi pe deplin implicată într-o astfel de acțiune intențională; așadar, deși vrem să distingem intenționalitatea conștiinței (structura faptului că este despre ceva) de tipul de intenție care duce la acțiune voluntară, vrem să ne întrebăm și care este relația dintre aceste două aspecte ale experienței.

Când mă angajez într-o acțiune intenționată, de ce anume sunt conștient? O parte a problemei întâlnite în răspunsul la această întrebare se referă la analiza logică a acțiunii. De exemplu, dacă decid să merg la cumpărături la magazinul meu preferat, trebuie să plec de la birou și, pentru a face acest lucru, trebuie să deschid ușa, iar pentru a deschide ușa trebuie mai întâi să mă ridic de pe scaun. Acum, pare clar că pot să mă angajez într-o formă de deliberare despre cel mai bun moment pentru a merge la cumpărături și, prin urmare, să decid că cel mai bun lucru de făcut este să intru aproximativ o oră, în jurul orei 14:00. Când ceasul bate ora 14:00, mă ridic de pe scaun, deschid ușa, ies de la birou și merg pe stradă până la magazinul meu preferat. Pot face toate acestea fără să am altceva în minte decât gândul că e timpul să merg la cumpărături. Și totuși, trebuie să existe o legătură între acțiunea mea și decizia deliberativă pe care am luat-o cu o oră mai devreme. Dacă, fără niciun motiv și fără gândul de a merge la cumpărături , aș părăsi brusc biroul și m-aș îndrepta spre magazin, ca un automat - adică, fără să fiu conștient de ceea ce făceam - nimic din ceea ce aș face nu ar fi o acțiune intenționată, chiar dacă s-ar putea să semene cu una, văzută din exterior. Ceva similar trebuie să se întâmple în stările de amnezie patologică sau automatism epileptic. Poate că, dacă mă aflu în magazin, pot spune: „Nu am vrut să merg la cumpărături, dar din moment ce sunt aici, la fel de bine cumpăr ceva”. Din acel moment, se poate argumenta că acțiunea mea de a face cumpărături este intenționată , pentru că am luat decizia de a cumpăra.

Dacă există deliberare și o decizie de a face ceva, se pare că ne confruntăm cu un caz clar de acțiune intenționată. Intenționalitatea

implicată - deliberez *despre* ceva, mă gândesc să *fac* ceva - este clară. Dar nu toate acțiunile intenționate sunt precedate la fel de clar de o decizie deliberativă. Pot acționa înainte de a avea ocazia să decid să acționez. Dacă, apropiindu-mă de stația de autobuz, văd că autobuzul nu se oprește, pot începe să alerg să-l prind. Dacă mă oprești și mă întrebi: „Încerci să prinzi autobuzul?", răspunsul meu ar fi da; aceasta a fost într-adevăr intenția mea. Dar nu este la fel de clar că am deliberat sau am luat decizia de a alerga după autobuz. Pot spune: „Picioarele mele au decis", ceea ce înseamnă că decizia mea a fost una cu acțiunea și nu ceva separat. John Searle (1983) numește acest tip de intenție „intenție *în acțiune "* . Este omniprezentă; este prezentă și în acțiunile care implică o decizie explicită. Mă hotărăsc să merg la cumpărături și, când vine momentul, nu iau nicio altă decizie să mă ridic de pe scaun, să deschid ușa, să plec din birou și așa mai departe. Dimpotrivă , intenția mea stă în acțiunea mea, iar oricine mă observă vede intenția mea exprimată prin acțiunea mea.

Dar rămâne totuși problema analizei logice a acțiunii. Intenționez să merg la cumpărături, iar acest lucru reiese clar din decizia mea anterioară și din intenționalitatea acesteia. Dar intenționez și să deschid ușa când ies din birou? Evident, acesta este cazul, chiar dacă nu iau nicio decizie explicită. Deschiderea ușii implică o intenție în acțiune. Am spune totuși că este intenționată și cu siguranță aș răspunde afirmativ dacă m-ați întreba dacă intenționez să deschid ușa chiar în acel moment: „Desigur, pentru că merg la cumpărături". Îmi pot oferi motivele retrospectiv, dacă este necesar. Dar nu mă gândesc explicit, sau chiar implicit, la motivul pentru care deschid ușa. Care este, așadar , conținutul intențional al conștiinței mele atunci când sunt angajat într-o acțiune intențională?

Când deschid ușa să ies din birou, probabil mă gândesc la ce trebuie să cumpăr când ajung la magazin. Singurul lucru la care probabil *nu mă* gândesc este cum îmi mișc picioarele pe covor sau cum întind mâna spre clanță etc. Strict vorbind, nu sunt atent la mișcările mele , chiar dacă sunt cu siguranță conștient de mișcare, de deschiderea ușii, de ieșirea din birou etc. Am un simț prereflexiv al mișcării , chiar și atunci când reflectez la ce trebuie să cumpăr din magazin. Care este natura acestei conștientizări prereflexive? Este în fundal, destul de evanescentă, în sensul că nu implică un exercițiu de atenție. Nu sunt atent la cum pun un picior în fața celuilalt, cum se întinde brațul meu spre ușă, cum se conformează mâna mea formei mânerului în timp ce îl prind . Dacă m-ai opri în timp ce deschideam ușa și m-ai întreba ce fac, răspunsul meu ar fi probabil: „Mă duc la cumpărături". Atenția mea este îndreptată în primul rând către cel mai potrivit nivel de

descriere pragmatică comună - nivelul proiectului meu mai amplu. Probabil că nu aș spune: „Întind mâna să apuc mânerul”. Nici nu aș spune: „Îmi întind mușchii brațului și mă pregătesc pentru apucare ”, chiar dacă, într-un fel, toate aceste afirmații ar fi adevărate.

Toate aceste aspecte sunt conectate - cum ne analizăm de obicei - acțiunile, la ce nivel de descriere putem oferi motive pentru acțiunile noastre, conținutul intențional al conștientizării în timpul acțiunii, atât la nivel reflexiv , cât și prereflexiv, și ce anume face ca acțiunile noastre să fie intenționale. În ceea ce privește sentimentul de agenție, trebuie să distingem, de asemenea, două moduri în care noțiunea de agenție joacă un rol în acțiunea intențională. În primul rând, există *sentimentul experiențial al agenției,* care însoțește acțiunea la nivel prereflexiv, nivelul de bază al conștiinței - nivelul la care am sentimentul că mă mișc, chiar dacă nu sunt conștient de detaliile exacte ale mișcării mele . În al doilea rând, există *atribuirea agenției,* pe care o pot face dacă cineva mă întreabă despre acțiunile mele. Dacă sunt întrebat dacă am făcut ceva („Ai fost la cumpărături astăzi?”), pot răspunde „Da”. Astfel, îmi atribui o anumită acțiune. Pot face atribuirea pe baza memoriei, dar nu ar exista nicio amintire dacă nu aș avea inițial un sentiment experiențial al agenției pentru acea acțiune. Astfel, sentimentul experiențial al agenției este mai fundamental decât atribuirea agenției, care depinde de acesta.

O modalitate de a înțelege conceptul de sentiment experiențial de agenție este de a-l distinge de un sentiment de proprietate asupra mișcării . Este posibil să mă simt mișcându-mă și să am sentimentul de proprietate asupra acelei mișcări și, prin urmare, să spun că este mișcarea mea, dar nu am niciun sentiment de agenție, de exemplu, în mișcările reflexive sau involuntare normale. Dacă cineva îmi mișcă brațul sau dacă doctorul îmi atinge genunchiul, ceea ce se mișcă este în mod clar corpul meu, chiar dacă nu știu cine a făcut acea mișcare.

Poate fi util să se facă referire la anumite cazuri patologice, cum ar fi sindromul mâinii anarhice sau schizofrenia, pentru a dezvălui aspecte ale acțiunii care sunt mai puțin evidente în cazurile non-patologice. În sindromul mâinii anarhice, pacienții observă că una dintre mâinile lor poate efectua mișcări complexe, aparent direcționate către un scop, pe care nu le pot controla. Aceste mișcări adesea nedorite și inacceptabile din punct de vedere social pot varia de la descheierea unei cămăși imediat după ce cealaltă mână a făcut acest lucru , până la punerea de ouă nebătute și ceapă necurățată în tigaie sau adunarea resturilor din farfuria următorului client. Deși pacientul este conștient kinestezic de mișcările

mâinii și deși mâna se simte ca a sa, mișcările pe care le efectuează sunt explicit respinse de pacient.

În simptomele schizofrenice ale iluziilor de control și inserție a gândurilor, sentimentul de proprietate este oarecum absent, dar sentimentul de acțiune lipsește. Schizofrenul care suferă de aceste iluzii va susține că corpul *său* se mișcă, dar că altcineva provoacă acele mișcări sau că există gânduri în mintea *sa* , dar acestea au fost puse acolo de altcineva. Ceea ce am spus despre sentimentul de acțiune se aplică mai general acestei distincții dintre sentimentul de acțiune și sentimentul de proprietate. Distincțiile dintre sentimentul de acțiune și sentimentul de proprietate asupra mișcărilor corporale pot fi găsite atât în experiența fenomenală de nivel de bază, cât și în nivelurile de conștiință atribuționale de ordinul doi. În ceea ce privește acestea din urmă, de exemplu, Graham și Stephens (1994) elaborează o explicație a alienării introspective în simptomele schizofrenice ale iluziilor de influență pe baza a două tipuri de autoatribuire:

- *Atribuiri ale subiectivității* (proprietății): Subiectul își dă seama reflexiv și este capabil să raporteze că se mișcă. De exemplu, el poate spune: „Acesta este corpul meu care se mișcă".
- *„Atribuții de agenție",* subiectul își dă seama reflexiv și este capabil să raporteze că el este autorul acțiunii sale. De exemplu, el poate spune: „Eu sunt cel care a inițiat această acțiune".

Această distincție este în concordanță cu o distincție similară făcută în ceea ce privește nivelul de conștiință de bază, dar nu este identică cu aceasta (Gallagher, 2000a, 2000b):

- *Sentimentul de proprietate* [1] *,* experiența prereflexivă sau simțul care este subiectul mișcării (de exemplu, experiența kinestezică a mișcării).
- *Sentimentul de agenție:* experiența prereflexivă că sunt cel care face acțiunea (de exemplu, experiența că eu controlez acțiunea).

Experiențele de bază ale proprietății și agenției sunt întrupate , nonconceptuale și strâns legate de structura temporală a conștiinței. De exemplu, dacă întind mâna după un pahar, sistemul meu motor conține informații care specifică ceva despre poziția mea actuală și istoricul imediat al poziției mâinii mele, precum și o anticipare care este parte integrantă a sentimentului meu de control asupra mișcării și, prin urmare, a sentimentului meu de agenție. Pare rezonabil să spunem că atribuirile de ordin superior, informate conceptual, ale proprietății și agenției pot

depinde de experiențele de bază ale proprietății și agenției. Astfel, după ce întind mâna după pahar , dacă sunt întrebat dacă am luat paharul, îmi pot atribui corect agenția: „Da, am luat paharul ”, chiar dacă, trebuie să recunosc, nu îmi pun de obicei acest tip de întrebare. Graham și Stephens (1994; Stephens & Graham, 2000), însă, propun că un sentiment de agenție poate fi, de fapt, generat de un nivel superior de atribuire (conceptuală). Urmându-l pe Dennett, aceștia propun o explicație a agenției ca „înclinația noastră de a construi narațiuni autoreferențiale”, care ne permit să ne explicăm comportamentul retrospectiv: „Astfel de explicații nu sunt altceva decât un fel de teorie a agenției sau psihologie intențională a persoanei” (Graham & Stephens, 1994, p. 101; Stephens & Graham, 2000, p. 161). În ceea ce privește gândirea, de exemplu, dacă o înțelegem ca o formă de acțiune pe care o îndeplinim, atunci , conform tezei lui Graham și Stephens, sentimentul meu de agenție pentru acea gândire derivă din atitudinea reflexivă pe care o adopt față de ea:

> Înțelegerea de sine ca agent al unui episod mental depinde de faptul dacă cineva consideră recurența acelui episod ca fiind explicabilă prin - stările mele intenționale care îl susțin. (1994, p. 93)

Această explicație „radicală de sus în jos” depinde de o abordare prin care ne dăm sens în mod reflexiv acțiunilor prin intermediul credințelor și dorințelor noastre. Așadar , dacă un subiect face sau gândește ceva pentru care nu are nicio intenție , credință sau dorință - acestea sunt stări mentale care în mod normal ar explica și raționaliza astfel de acțiuni - mișcările sau gândurile de nivel de bază nu ar apărea ca fiind...

3. Folosim termenul „radical de sus în jos” pentru a distinge tipul de explicație care prezintă procese cognitive reflexiv conștiente (cum ar fi cele găsite la Graham și Stephens) de ceea ce sunt uneori numite procese „de sus în jos” în neuroștiințe. În neuroștiințe, de fapt, a fi „de sus în jos” nu implică implicarea proceselor conștiente. De exemplu, Tsakiris (2005) vorbește despre reprezentări schematice (neuronale) corporale inconștiente ca procese de sus în jos. ceva ce face sau gândește intenționat. Prin urmare, faptul că ceva ar trebui să fie considerat pentru mine acțiunea mea,

> Depinde dacă mă gândesc la mine ca având credințe și dorințe de genul care raționalizează recurența lor în mine. Dacă teoria mea despre mine îmi atribuie stările intenționale relevante, consider fără probleme acest episod drept acțiunea mea. Dacă nu o face, atunci trebuie să-mi revizuiesc imaginea despre stările mele intenționale sau să refuz să recunosc episodul ca fiind ceva ce am făcut [...]. Sentimentul de agenție al subiectului asupra

gândurilor sale depinde în egală măsură de convingerile sale că astfel de episoade mentale sunt expresii ale stărilor sale intenționale. Adică, dacă un subiect consideră un episod de gândire care apare în cursul istoriei sale psihologice ca fiind ceva ce face, ca o acțiune mentală, depinde de dacă - consideră această recurență ca fiind explicabilă prin istoria sau teoria stărilor intenționale care îi formează fundalul. (Graham & Stephens, 1994, p. 102; vezi Stephens & Graham, 2000, p. 162 și următoarele.)

Conform acestei abordări, experiența fenomenală non-schizofrenică de nivel de bază este ceea ce este datorită interpretărilor de ordinul doi ordonate corespunzător, în timp ce experiența fenomenală schizofrenică este ceea ce este datorită unei *interpretări greșite de ordinul doi* .

Ar rezulta că acest sentiment de agenție derivă dintr-o inferență făcută pe baza unor autoobservații introspective sau perceptive de ordin superior: „Ceea ce este problematic [în cazul iluziilor de influență și inserare a gândurilor] este că subiectul își consideră gândurile [și acțiunile] ca fiind inexplicabile prin convingerile pe care le are despre stările sale intenționale (Graham, Stephens, 1994, p. 105).

O explicație alternativă, de jos în sus, începe cu fenomenologia de bază. După cum s-a menționat mai sus , experiența pre-reflexivă a agenției poate fi distinsă de sentimentul pre-reflexiv al proprietății. Știu că mă mișc chiar dacă mișcarea este involuntară, de exemplu, dacă cineva mă împinge din spate. Așadar, pentru mișcarea involuntară, am un sentiment de proprietate în sensul că simt că corpul meu este cel care se mișcă, dar nu am deloc sentimentul de a fi un agent. Ceea ce face ca mișcarea mea să fie intenționată și, prin urmare, o acțiune, constă parțial în faptul că am sentimentul că sunt agentul, precum și în faptul că am un sentiment de proprietate, adică simt că sunt cumva autorul sau cauza acțiunii mele.

EXPERIMENTE CU UN SIMȚ DE AGENTITATE

Spre deosebire de explicația radicală de sus în jos, o abordare radicală de jos în sus propune că simțul agenției își are originea în procesele neuronale responsabile de aspectele motorii ale acțiunii. O versiune a acestei abordări propune că semnalele eferente, adică cele pe care creierul le trimite mușchilor pentru a-i face să se miște , sau anumite mecanisme anticipative de control motor, adică procese care monitorizează acțiunile noastre înainte de a primi feedback senzorial, generează o experiență fenomenală de agenție (de exemplu, Blakemore și colab., 2002; Frith și colab., 2000; Gallagher, 2000a, 2000b; Marcel, 2003; Wolpert și

Flanagan, 2001). Conform acestei abordări, dacă se dezvoltă probleme la nivel neuronal, se poate observa (1) o pierdere a simțului real al agenției și (2) producerea unei experiențe reale de mișcare și gândire străină (adică, ca și cum ar fi fost cauzate de cineva sau altceva), ca în cazul iluziilor schizofrenice. În sprijinul acestei explicații, mulți neurocercetători au încercat să găsească corelații neuronale ale sentimentului de agenție (de exemplu, Chaminade și Decety, 2002; Farrer și Frith, 2002; Farrer și colab., 2003). Experimentele lor de imagistică cerebrală sunt exemple de fenomenologie încorporată în designul experimental *(fenomenologie cu încărcare frontală,* vezi capitolul 2), deoarece designurile experimentale se bazează pe distincția fenomenologică dintre sentimentul de agenție și sentimentul de proprietate (așa cum este definit în Gallagher, 2000a).

La o analiză mai atentă, însă, astfel de experimente ridică unele întrebări problematice, chiar dacă interesante. Sunt *problematice în* sensul că experimentatorii par uneori confuzi în legătură cu ceea ce testează. *Cu toate acestea, sunt interesante,* deoarece designurile experimentale ridică întrebarea pe care vrem să o explorăm aici: ar trebui să ne gândim la simțul prereflexiv al agenției ca aparținând domeniului controlului motor și mișcării corporale sau domeniului acțiunii intenționale?

Distincția dintre agenție și proprietate, la care se referă toate aceste experimente, se bazează pe logica mișcării involuntare. Întrucât în cazul mișcării involuntare există un sentiment de proprietate, dar nu și de auto-agenție, și întrucât conștientizarea mișcării involuntare provine din feedback-ul senzorial aferent (informații vizuale și proprioceptive/kinestezice care îmi spun că mă mișc), dar nu din comenzile motorii emise pentru a genera mișcarea (prin urmare, nu există semnale eferente), pare natural să argumentăm că în mișcarea voluntară obișnuită, sentimentul de proprietate ar putea fi generat de feedback-ul senzorial, în timp ce sentimentul de agenție prin semnale eferente care trimit instrucțiuni către sistemul muscular. Într-o lucrare recentă, Tsakiris și Haggard (2005; vezi și Tsakiris, 2005) oferă dovezi empirice care susțin această diviziune a muncii. În lucrare, ei ridică, de asemenea, o obiecție la trei experimente care încearcă să identifice corelațiile neuronale ale sentimentului de agenție. În toate cele trei, designul experimental a fost conceput astfel încât să discrimineze sentimentul de sine ca agent de sentimentul că altcineva este agentul care efectuează acțiunea. În aceste experimente, însă, subiecților li se cere să se miște în fiecare încercare pentru a îndeplini sarcina. Obiecția lui Tsakiris și Haggard este că, din

moment ce subiecții se mișcă în toate încercările, procesele eferente generează un sentiment de agenție în fiecare încercare, precum și un sentiment de proprietate. Prin urmare, este clar că, în timp ce Tsakiris și Haggard consideră că sentimentul de agenție este strâns legat de mișcarea intenționată și de controlul motor , experimentatorii cred în schimb că acesta este legat de executarea intenționată a sarcinii.

De exemplu, în studiile PET efectuate de Chaminade și Decety (2002), subiecții au trebuit să miște un joystick pentru a controla o pictogramă de pe ecranul unui computer, pentru a efectua una dintre următoarele două sarcini:

- Sarcina A (Lider): subiectul și-a mișcat pictograma și a observat cum pictograma unui alt subiect a urmat această mișcare.
- Sarcina B (Frecventă): Subiectul a urmat pictograma unui alt subiect cu propria sa pictogramă.

Autorii descriu experimentul ca implicând „un mediu computerizat fără referire explicită la părțile corpului" pentru a demonstra că sentimentul de agenție este legat de intenționalitatea acțiunii și nu de aspecte ale controlului motor (Chaminade & Decety, 2002, p. 1977). O - presupunere care ghidează experimentul este că A (conducerea jocului) ar genera un sentiment de agenție, în timp ce B nu. O obiecție evidentă este că în ambele cazuri, A și B, subiectul poate avea un sentiment de agenție legat de aspectul intențional, adică de executarea sarcinii. Subiectul ar putea spune: „Sarcina mea în A este să conduc și așa am făcut-o, în timp ce sarcina mea în B este să urmez și așa am făcut-o. Sunt agentul ambelor acțiuni, respectiv conducerea și urmărirea." Astfel, activarea diferențială a acestor zone ale creierului (aria motorie suplimentară , pre-SMA, și cortexul parietal inferior drept, probabil responsabil pentru apariția sentimentului de sine ca agenție, și invers, cortexul parietal inferior stâng și girusul precentral drept, probabil responsabili pentru sentimentul că altcineva acționează) poate depinde de altceva decât de sentimentul de a fi agent și de sentimentul că altcineva acționează. Obiecția lui Tsakiris-Haggard, însă , este oarecum diferită. Ea constă în faptul că subiectul va avea în mod necesar un sentiment de agenție atât în A, cât și în B, deoarece în ambele sarcini își mișcă mâna pentru a controla joystick-ul. Tsakiris și Haggard consideră că agenția este direct legată de controlul motor și, prin urmare, de semnalele eferente, contrar a ceea ce cred Chaminade și Decety, care asociază sentimentul de agenție cu intenționalitatea acțiunii, adică cu executarea sarcinii.

Aceeași întrebare poate fi pusă și în legătură cu celelalte două experimente. Așadar, chiar dacă considerăm că sentimentul de agenție este deja prezent în experiența de bază, mai degrabă decât la nivel cognitiv superior, avem în continuare problema de a stabili dacă acesta este generat de procese motorii sau de o oarecare conștientizare a intenționalității acțiunii.

Într-un experiment foarte similar, Farrer și Frith, la fel ca Chaminade și Decety, asociază sentimentul de agenție cu intenționalitatea acțiunii, adică cu posibila capacitate de a avea un efect în raport cu scopul sau sarcina intenționată. Ei constată că insula anterioară este activată în corelație cu sentimentul de sine ca agent. Încă o dată, obiecția lui Tsakiris și Haggard este că, din moment ce în fiecare sarcină subiectului i se cere să miște joystick-ul, atunci trebuie să rezulte un sentiment de agenție pentru acea mișcare. Acum, din moment ce este clar că Farrer și Frith consideră că sentimentul de agenție este ceva legat de caracterul intențional al - acțiunii și nu pur și simplu de mișcarea corporală, ar putea argumenta cu ușurință că nu sunt afectați de obiecția lui Tsakiris și Haggard. În mod curios și ambiguu, însă, atunci când vine vorba de *a explica de ce* insula anterioară ar trebui chemată să explice sentimentul de agenție, Farrer și Frith recurg la o explicație mai în concordanță cu obiecția lui Tsakiris și Haggard, și anume, explică implicarea insulei anterioare prin control motor:

> Sentimentul de agenție (adică conștientizarea cauzei acțiunii) apare în contextul unei mișcări corporale în spațiu și timp. Damasio (1999) a susținut că sentimentul de agenție depinde în mod critic de experiența corpului respectiv. Există dovezi că atât lobul parietal inferior, cât și insula anterioară sunt reprezentări ale corpului. Insula anterioară, în interacțiune cu structurile limbice, este, de asemenea, implicată în reprezentarea schemei corporale. Un aspect al experienței de agenție pe care o simțim atunci când ne mișcăm corpurile în spațiu este corespondența strânsă dintre trei tipuri de semnale: semnalele senzoriomotorii care urmează direct mișcările noastre; semnalele vizuale și auditive care pot rezulta indirect din mișcările noastre; și, în final, descărcarea corolară (semnalul eferent) asociată cu comenzile motorii care generează mișcarea. O corespondență strânsă între cele trei semnale contribuie la sentimentul nostru de agenție. (Farrer, Frith, 2002, pp. 601-602)

De asemenea, ei citează dovezile binecunoscute conform cărora - cortexul parietal inferior, cel pe care îl asociază cu acțiunea, este responsabil pentru sentimentul de proprietate asupra propriului corp -

„pacienții cu cortex parietal în emisfera dreaptă nu își recunosc membrele ca fiind ale lor și le percep ca aparținând altora" (p. 601). Dacă acest lucru este adevărat, atunci faptul că subiectul se mișcă în fiecare sarcină complică de fapt lucrurile, așa cum argumentează obiecția lui Tsakiris și Haggard.

Al treilea studiu (Farrer et al., 2003) a implicat o paradigmă diferită: subiecții și-au mișcat mâna, dar au văzut o mână virtuală proiectată pe ecran din unghiuri veridice și non-veridice. Cu cât subiectul simțea mai puțin control, cu atât era mai mare nivelul de activare în cortexul parietal drept (adică, cu atât era mai mare sentimentul de agenție). Cu cât subiectul simțea mai mult control, cu atât era mai mare nivelul de activare în insula posterioară dreaptă. Rețineți că aceasta pare a fi o schimbare clară față de presupunerea făcută în experimentele anterioare, în care sentimentul de agenție era conceput în termenii unei sarcini intenționate care depășea simpla mișcare corporală. În schimb, în acest experiment, sentimentul de agenție este conceput în termeni de mișcare corporală și control motor. În acest caz, obiecția lui Tsakiris și Haggard pare a fi valabilă. Dacă sentimentul de agenție este generat de mișcarea pur corporală, mai degrabă decât de acțiunea pe care o implică sarcina (cel puțin printr-un tip de acțiune cu scop care depășește simpla mișcare a mâinii de dragul experimentului) - și mișcarea corporală pare într-adevăr să fie singurul lucru în joc în experiment - atunci faptul că subiectul își mișcă mâna în fiecare încercare a experimentului cu siguranță nu ne oferă o modalitate de a distinge sentimentul de proprietate de sentimentul de agenție și, într-adevăr, sugerează că subiectul ar trebui să aibă un sentiment de agenție pentru toate mișcările sale corporale.

Pentru a explica aceste descoperiri, autorii par să confunde și mai mult diferența dintre proprietate și agenție: „Leziunile cortexului parietal inferior , în special în emisfera dreaptă, au fost asociate cu halucinații în care membrul pacientului este perceput ca un obiect străin sau ca aparținând unei alte persoane" (Farrer și colab., 2003, p. 329). Astfel de halucinații se referă la proprietate, mai degrabă decât la agenție, în ciuda faptului că autorii își prezintă descoperirile ca fiind relevante pentru înțelegerea agenției. Mai mult, în Tsaldris și Haggard (2005), activitatea în insulă a fost constatată chiar și în absența mișcării, ceea ce implică faptul că această zonă poate reflecta, de fapt, un sentiment de proprietate asupra propriului corp, nu agenție.

În cele din urmă, rețineți că rezultatele acestui experiment, care demonstrează activarea insulei *posterioare drepte* , nu sunt în totalitate în

concordanță cu studiul realizat de Farrer și Frith (2002), care arată în schimb implicarea bilaterală a *insulei anterioare.* Farrer și colegii săi par incapabili să explice această discrepanță : „Nu avem nicio explicație pentru motivul pentru care locația zonelor activate este diferită în aceste studii, în afară de faptul că știm că cele două regiuni sunt strâns și reciproc conectate ” (Farrer et al., 2003, p. 331). Cu toate acestea, este clar că există diferențe semnificative în designul experimental și în ceea ce i se cere subiectului să se concentreze (adică, există diferențe fenomenologice între concentrarea asupra unei sarcini și concentrarea asupra unei reprezentări virtuale a propriului mediu) care ar putea explica diferențele în activitatea neuronală.

Însă, având în vedere toate acestea, unde ne aflăm? În primul rând, dorim să observăm că sentimentul de agenție nu este reductibil la conștientizarea mișcării corporale sau a feedback-ului senzorial pe care aceasta îl oferă. În concordanță cu fenomenologia corporalității, în acțiunile pe care le întreprindem zilnic, semnalele aferente sau feedback-ul senzorial sunt atenuate, rezultând o conștientizare de fundal a corpului nostru (vezi, de exemplu, Merleau -Ponty, 1962; Tsakiris & Haggard, 2005). Nu sunt atent la mișcările corpului meu în majoritatea acțiunilor. Nu mă uit la mâinile mele când decid să le folosesc, nu mă uit la picioarele mele când merg și nu sunt atent la mișcările brațelor mele când manipulez un joystick. Majoritatea controlului motor și a proceselor corporale schematice sunt inconștiente și automate . Și totuși, din moment ce acțiunea este întrupată, aceste procese joacă în continuare un rol în constituirea sentimentului de agenție: și dacă nu am simți natura întrupată a acțiunii, sentimentul de agenție ar fi foarte diferit. În plus, însă, dacă descrierile și explicațiile noastre despre ceea ce se întâmplă în acțiune sunt formulate la cel mai înalt nivel pragmatic de descriere adecvat - „Îmi ajut un prieten”, „Merg la pub” etc., mai degrabă decât „Îmi mișc mâna”, „Mă plimb” etc. - atunci sentimentul nostru de agenție asupra acțiunii va fi legat de caracterul său intențional , iar acest caracter se află acolo unde este îndreptată atenția noastră, către lume, proiect sau sarcina în care suntem angajați. Așadar, este clar că o anumită formă de feedback intențional trebuie să contribuie, de asemenea, la sentimentul de agenție, iar acesta nu este feedback-ul senzorial aferent al mișcărilor corporale, ci mai degrabă un sentiment oarecum perceptiv că acțiunea mea are un efect.

Prin urmare, propunerea noastră este că simțul agenției la nivel experiențial de bază este complex, deoarece este produsul diverselor elemente care contribuie la formarea sa: semnale eferente, feedback

senzorial (aferent) *și* feedback *intențional, perceptiv* . Dacă oricare dintre aceste elemente lipsește sau dacă fiecare nu este integrat în mod adecvat cu celelalte, putem experimenta o perturbare a simțului agenției.

În general, așadar, pot fi identificate trei aspecte ale sentimentului de agenție, care sunt de obicei integrate reciproc:

- Sentimentul de agenție ca experiență de nivel de bază, legată de - intenționalitate (sarcină, scop etc.) (Chaminade, Decety, 2002; Farrer, Frith, 2002).
- Sentimentul de agenție ca experiență de nivel de bază, legată de mișcarea corporală (Farrer et al., 2003; Gallagher, 2000a, 2000b; Tsakiris, Haggard, 2005).
- Simțul agenției ca atribuire reflexivă de ordinul doi (Graham, Stephens, 1994).

Acest lucru ne spune, de asemenea, că pierderea autonomiei în diverse cazuri - inclusiv schizofrenie, sindromul mâinii anarhice , comportamentul obsesiv-compulsiv, dependența de narcotice și așa mai departe - poate fi de natură diferită. În fiecare caz particular , sentimentul de autonomie se poate pierde în moduri diferite, în funcție de elementul care îl constituie și care lipsește. În acest sens, există patru posibilități de explicare a pierderii patologice a autonomiei:

- *Pierderea radicală de sus în jos* a agenției se poate datora problemelor cu cogniția introspectivă de ordin superior (Graham și Stephens): acest lucru s-ar putea întâmpla în simptomele avansate și involutive ale schizofreniei.
- *Pierderea radicală a agenției de jos în sus* poate fi cauzată de probleme ale mecanismelor sistemului motor - semnale eferente (Tsakiris și Haggard) sau integrarea semnalelor senzoriale și motorii în insulă (Farrer și colab.).
- *Teoria intențională* - percepția lipsei de congruență între intenție și efectele acțiunii poate genera perturbări în sentimentul de agenție (Chaminade și Decety; Farrer și Frith).
- *Multifațetat,* sentimentul de agenție este complex și se bazează pe integrarea semnalelor de feedback eferente, aferente și intenționale (senzația că acțiunea mea are cumva efectele asupra lumii pe care mi-am propus să le aibă), precum și pe un sentiment de sine coerent, de ordin superior, astfel încât o perturbare a oricăruia dintre aceste elemente constitutive poate duce la o perturbare a sentimentului de

agenție.

Opțiunea cu aspecte multiple ar integra primele trei puncte și ar putea oferi cea mai bună înțelegere a deficitelor patologice în agenție.

ACȚIUNILE MELE ȘI ALE VOASTRE

Aceste experimente urmăresc distincția dintre sine ca agent și altul ca agent, între acțiunile mele și acțiunile altora. Așa cum intențiile mele apar explicit în acțiunile mele, tot așa văd intențiile tale în acțiunile tale. Intențiile nu sunt ascunse în minte, ci sunt exprimate în comportament, iar acest lucru, anticipând discuția din capitolul următor, are implicații pentru înțelegerea intersubiectivă .

Un răspuns comun la întrebarea cum știm ce facem a fost acela că trebuie să înțelegem diferența, sau asimetria epistemică , dintre cunoașterea propriilor acțiuni și cea a acțiunilor altora. În timp ce aceasta din urmă se bazează pe observație și conștientizare senzorială „externă", agenții știu de obicei ce fac „din interior". Dar ce înseamnă asta? Este vorba de a avea acces direct la evenimentele mentale ale intenției și încercării sau de a fi conștienți de mișcările corporale din interior, adică proprioceptiv? Și este cu adevărat posibil să împărțim acțiunea în două componente, cea psihologică a încercării și cea non-psihologică a mișcării corporale, sau este acțiunea o unitate indivizibilă? Cunoașterea noastră despre ele creează sau deconstruiește diviziunea dintre intern și extern?

Încercarea de a explica cum suntem conștienți de propriile acțiuni este plină de dificultăți. Situația se schimbă puțin dacă ne întrebăm cum dobândim cunoștințe despre acțiunile celorlalți. Percepția ne oferă doar informații despre mișcările corpului, așadar trebuie să ne bazăm pe inferență? Trebuie să postulăm existența unor evenimente mentale ascunse dacă vrem să interpretăm mișcările cuiva ca fiind, de exemplu, cumpărarea unui bilet, un gest de rămas bun sau exprimarea bucuriei, sau intențiile sunt manifestate direct în mișcări orientate spre un scop? Contrar a ceea ce susțin unii teoreticieni, există loc pentru a crede că, de fapt, observăm direct și non-inferențial alte persoane acționând cu intenție. Când joc fotbal, nu trebuie să trag nicio inferență pentru a vedea că tu și cu mine jucăm pentru aceeași minge. Fără beneficiul unei astfel de recunoașteri imediate, coordonarea necesară pentru acțiune (și supraviețuire în sine) ar fi mult mai împiedicată decât este în realitate (Dokic, 2003, p. 332).

Un lucru care trebuie reținut în orice discuție de acest fel este diferența dintre diferitele tipuri de explicații . Am clarificat mai sus că explicațiile

cauzale sau neuronale nu ne pot oferi o explicație adecvată a acțiunilor. Același lucru se poate spune și despre explicațiile neuronale ale conștientizării acțiunii - aceea a acțiunilor mele ca fiind ale mele sau invers, aceea a acțiunilor tale ca fiind ale tale. Georgieff și Jeannerod (1998), de exemplu, au indicat „sistemul cine" *ca* model neuronal pentru identificarea acțiunii. Problema este importantă și se referă la procesele subpersonale care ar putea explica modul în care sistemul meu cognitiv identifică acțiunile mele ca fiind distincte de ale tale. Acest lucru este surprins în termeni neurologici în experimente similare cu cele pe care le-am discutat în secțiunea anterioară. Întrebarea apare imediat ce ne dăm seama că aceleași zone ale creierului care sunt activate atunci când sunt angajat într-o acțiune intenționată sunt, de asemenea, activate atunci când observ pe altcineva efectuând aceeași acțiune intenționată sau una similară (aceasta nu este doar o chestiune de neuroni oglindă din cortexul premotor, ci și de „reprezentări comune" în diverse zone: vezi Capitolul 9 pentru o discuție suplimentară despre neuronii oglindă). Pe această bază, s-a argumentat că activarea este neutră în raport cu cine efectuează acțiunea (vezi, de exemplu, de Vignemont, 2004; Gallese, 2005; Hurley, 2005; Jeannerod & Pacherie , 2004). Dar dacă acesta este cazul, este necesar un mecanism subpersonal suplimentar pentru a specifica cine este agentul. Exact asta face „sistemul cine". Dacă putem indica zone specifice ale creierului care sunt activate atunci când eu sunt agentul, spre deosebire de zonele care sunt activate atunci când tu ești agentul, acest lucru ar putea contribui la înțelegerea noastră a modului în care creierul specifică acțiunea atunci când vine vorba de agenție.

Dificultăți apar, însă, dacă încercăm să proiectăm în conștiință ceea ce ar putea fi cu siguranță distincții subpersonale importante. Jeannerod și Pacherie (2004), de exemplu, propun ideea că distincțiile treptate întâlnite la nivel neuronal subpersonal sunt vizibile și la nivel experiențial. Ei caracterizează neutralitatea reprezentărilor comune drept „intenții simple", adică intenții sau acțiuni intenționale pentru care agenția nu a fost încă determinată și presupun că o articulare la nivelul activărilor neuronale - în special între acele activări responsabile pentru (1) înregistrarea - intențiilor „simple" ale unei acțiuni și (2) specificarea cine este agentul acelei acțiuni - implică faptul că există o articulare în *experiență* între percepția intenției și percepția agenției. Prin urmare, ei susțin că „putem fi conștienți de o intenție fără a fi simultan conștienți de cine este proprietarul acelei intenții. Și că [...] este nevoie de ceva mai mult decât simpla conștientizare a intenției simple pentru a-i determina autorul"

(ibidem, p. 140). Dacă creierul procesează de fapt informații despre intenții fără a evalua cine este agentul acestor intenții, este legitim să afirmăm că experiența noastră este structurată într-un mod similar? Jeannerod și Pacherie răspund afirmativ:

> Argumentăm că același lucru se întâmplă și cu percepția intenției: când Mary îl privește pe John deschizând ușa, este mai întâi conștientă de intenția de a deschide ușa, mai degrabă decât de faptul că John intenționează să deschidă ușa. În mod similar, atunci când Mary însăși intenționează să deschidă ușa, este mai întâi conștientă de intenția de a o deschide, mai degrabă decât să fie mai întâi conștientă că ea este cea care intenționează să o deschidă. (2004, p. 116)

Fenomenologic (adică experiențial), însă, intențiile apar aproape întotdeauna deja îmbrăcate în identitatea autorilor lor. Ideea că percepem mai întâi intențiile nude în acțiunea altuia și abia apoi atribuim agenție, pare să se bazeze în acest caz pe presupunerea nejustificată a unui izomorfism între nivelurile subpersonal și personal-fenomenologic . Întrebarea „cine", care este pusă pe bună dreptate la nivel neuronal, aproape niciodată nu apare la nivel experiențial, deoarece sistemele neuronale au favorizat deja răspunsul. Chiar dacă mă înșel în legătură cu cine este agentul acțiunii (acest lucru se poate întâmpla în simptomele schizofrenice ale iluziilor de influență), încă experimentez sau percep intenția așa cum este deja specificată în raport cu cine efectuează acțiunea. Nu experimentez acțiuni fără agent: experimentez „acțiunea lui X", unde X *este* eu sau tu. Într-adevăr, la nivelul conștiinței, suntem foarte fiabili în a discrimina între sine și non-sine. Patologiile sau experimentele prost concepute pot dezvălui probleme de identitate, dar în comportamentul ecologic normal, este în general clar cine este responsabil pentru acțiune. Știm de la filosofi precum Wittgenstein, Shoemaker și Evans că întrebarea tipică a autoidentificării - „Cineva ridică intenționat acest măr: sunt eu?" - pur și simplu nu este pusă niciodată .

Într-adevăr, este important să înțelegem că nu există un izomorfism necesar între nivelurile fenomenologic și neural. Prin urmare, dacă procesele neuronale pot fi definite ca implicând un proces pas cu pas, aceasta nu înseamnă că un astfel de proces trebuie să apară și în fenomenologie.[50]

50În ceea ce privește problema izomorfismului dintre nivelurile subpersonal și personal, vezi Gallagher (1997), Hurley (2005) și Varela (1996).

Observații similare pot fi făcute cu privire la rolul cogniției de ordin superior sau al introspecției reflexive de tipul celei propuse de Graham și Stéphens (1994; Stephens & Graham, 2000) în explicarea sentimentului de agenție. Dacă acțiunile sunt specificate de la început și la nivelul de bază al experienței ca aparținând unor agenți particulari - adică, dacă în experiența de zi cu zi nu acționăm și apoi ne gândim dacă acea acțiune a fost a noastră sau a altcuiva - acest lucru ne spune că experiența de bază, prereflexivă , non-conceptuală a agenției este primitivă față de atribuirile metacognitive ale acțiunilor - care implică resurse conceptuale și lingvistice. Această credință este la egalitate cu afirmația că ființa noastră specifică în lume este caracterizată în primul rând de acțiune. A fi om înseamnă a fi deja situat în lume prin acțiune, în așa fel încât să definim utilitatea organizată a lucrurilor din jurul nostru și apoi să ne gândim și la ele.

LECTURI SUPLIMENTARE

BERTHOZ, A., PETIT, J.-L., *Phénoménologie et physiologie de l'action.* Odile Jacob, Paris 2006.

JEANNEROD, M., *Neuroștiința cognitivă a acțiunii.* Blackwell Publishers , Oxford, 1997.

POCKETT, S., BANKS, WP, GALLAGHER, S. (ed.), *„Conștiința cauzează comportamentul?”.* MIT Press, Cambridge, MA 2006.

RICOEUR, P., *Voluntarul și involuntarul.* Trad. ital. Marietti, Genova 1990.

ROESSLER, J., ElLAN, N. (ed.), *Agenție și conștientizare.* Oxford University Press, Oxford, pp. 48-93.

9

CUM ÎI CUNOAȘTEM PE CEILALȚI

Cum ajungem să-i cunoaștem și să-i înțelegem pe ceilalți? Este cogniția socială de natură perceptivă sau inferențială? Este înțelegerea celorlalți, în principiu, aceeași cu înțelegerea copacilor, pietrelor și norilor sau este fundamental diferită de înțelegerea obiectelor neînsuflețite? Îi înțelegem pe ceilalți prin analogie cu noi înșine - adică, înțelegerea de sine are prioritate față de înțelegerea celorlalți sau sunt înțelegerea de sine și înțelegerea celuilalt la fel de primitive și utilizează fundamental aceleași mecanisme cognitive?

Conform unei opinii predominante, dar greșite, indiferent de - perspectivele valoroase pe care fenomenologia le-ar putea oferi pentru înțelegerea minții , explicația cogniției sociale nu face parte din repertoriul său. Dennett susține, de exemplu, că fenomenologia tradițională se bazează pe o formă de solipsism metodologic: în loc să investigheze viața mentală a altora, fenomenologul clasic este preocupat doar de propria sa viață mentală și, prin urmare, este angajat într-un proces de *autoanaliză* fenomenologică (1987, pp. 209–210). După cum vom vedea mai jos, însă, nimeni familiarizat cu tradiția fenomenologică nu poate susține teza conform căreia fenomenologia nu a reușit să analizeze mințile altora. Dar să ne uităm la opțiunile standard disponibile în dezbaterea contemporană înainte de a ne concentra asupra a ceea ce are de oferit fenomenologia.

DEZBATEREA ASUPRA TEORIA MINȚII ,(

În ultimii ani, o mare parte din discuțiile despre natura cogniției sociale au avut loc în cadrul dezbaterii asupra așa-numitei teorii a minții. Termenul „teorie a minții" este în general folosit ca o prescurtare pentru capacitatea noastră de a atribui stări mentale nouă înșine și altora și de a interpreta , prezice și explica comportamentul în termeni de stări mentale precum

intențiile, credințele și dorințele (vezi Premack & Woodruff , 1978, p. 31). Deși inițial s-a presupus că deținerea și utilizarea unei *teorii* oferea unui individ capacitatea de a atribui stări mentale, dezbaterea contemporană a devenit divizată și este în general considerată o dispută între două concepții: pe de o parte, *teoria minții,* pe de altă parte, *teoria simulării* .

Teoria teoriei (TT) este așa numită deoarece susține că înțelegerea noastră despre ceilalți se bazează pe adoptarea unei poziții teoretice: necesită apelul la o anumită teorie , și anume psihologia bunului-simț, care ne oferă o explicație bazată pe bunul-simț a motivului pentru care oamenii fac ceea ce fac. Teoria simulării (TS), prin contrast, este nepoata argumentului analogiei (vezi, de exemplu, Gordon & Cruz, 2003). Aceasta susține că înțelegerea noastră despre ceilalți se bazează pe o auto-simulare a credințelor , dorințelor sau emoțiilor lor. Mă pun în locul lor și mă întreb ce aș gândi sau aș simți, apoi proiectez rezultatele asupra lor. Conform acestei perspective, prin urmare, nu avem nevoie de o teorie sau de o psihologie a bunului-simț, deoarece avem propriile noastre minți pe care le putem folosi ca modele pentru cum ar trebui să fie mințile altora.

Această diviziune clară, însă, este o simplificare excesivă, nu doar pentru că există unele teorii hibride care combină TT cu ST, ci și pentru că niciuna dintre cele două poziții principale nu este teoretic monolitică. Teoreticienii simulării sunt fundamental împărțiți în ceea ce privește natura teoriei în cauză: este ea înnăscută și modulară (Carruthers, Baron-Cohen) sau este dobândită în același mod în care sunt dobândite teoriile științifice (Gopnik, Wellman). Cât despre simulăriști, unii susțin că simularea în cauză implică exercițiul imaginației conștiente și al inferenței deliberative (Goldman), alții insistă că simularea , deși explicită, este de natură non-inferențială (Gordon) și, în final, există cei care cred că simularea nu este explicită și conștientă, ci implicită și subpersonală (Gallese).

În general, însă, TT consideră că înțelegerea creaturilor mentale (fie că suntem noi înșine, fie că suntem alții) este o operațiune teoretică, inferențială și cvasi-științifică. Atribuirea stărilor mentale este văzută ca o inferență pentru cea mai bună explicație și predicție a datelor comportamentale și se susține că stările mentale sunt entități neobservabile, postulate teoretic . Prin urmare, se neagă faptul că putem avea vreo experiență directă a acestor stări. Mulți filozofi, inclusiv fenomenologi , ar argumenta că avem nevoie de concepte pentru a extrage și înțelege bogăția informațiilor conținute în ceea ce este deja dat, în ceea ce ne este deja prezent (cum ar fi expertul capabil să distingă și să diferențieze aromele și gusturile din vin la care alții nu sunt sensibili). Mulți ar susține ideea că

observațiile noastre sunt influențate și îmbogățite de experiențele anterioare. Totuși, atunci când susținătorii TT susțin că atribuirea stărilor mentale este mediată teoretic, ei au în minte ceva mai radical. Ideea este, în esență, că utilizarea teoriei ne permite să transcendem ceea ce este dat în experiență:

> Una dintre cele mai importante puteri ale minții umane este capacitatea de a concepe și de a gândi despre sine și despre mințile altora. Deoarece stările mentale ale altora (și ale noastre, de fapt) sunt complet ascunse simțurilor, ele pot fi doar deduse. (Leslie, 1987, p. 139)

> Ființele umane normale de pretutindeni nu numai că își „pictează" lumea cu culori, dar își pictează și credințele, intențiile , sentimentele, speranțele, dorințele și simulările asupra agenților lumii lor sociale. Fac acest lucru chiar dacă nicio ființă umană nu a văzut vreodată un gând, o credință sau o intenție. (Tooby, Cosmides, în Baron-Cohen, 1995, p. 12)

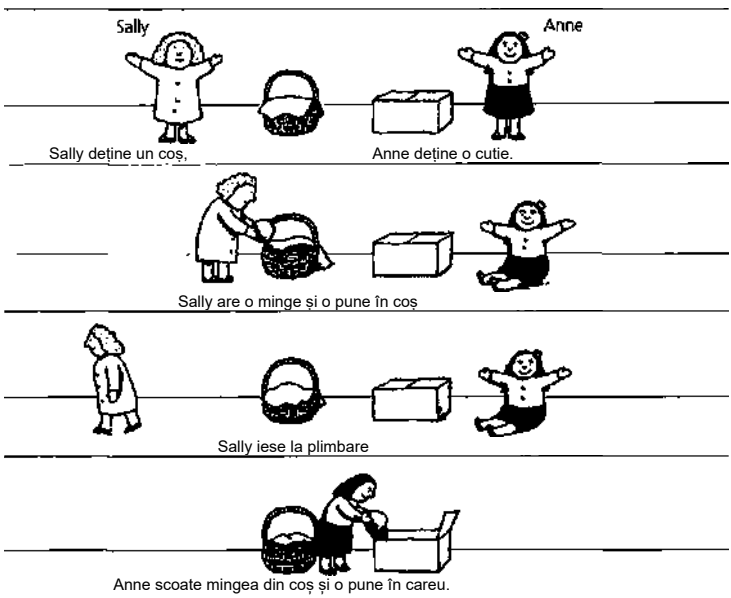
Rețineți că TT apără o teză dual: nu numai că susține că înțelegerea noastră despre ceilalți este de natură inferențială, dar argumentează și că experiența noastră despre noi înșine este mediată teoretic. La urma urmei, ideea de bază este că *orice* referire la stările mentale implică o atitudine teoretică și, prin urmare, implică aplicarea unei teorii a minții.

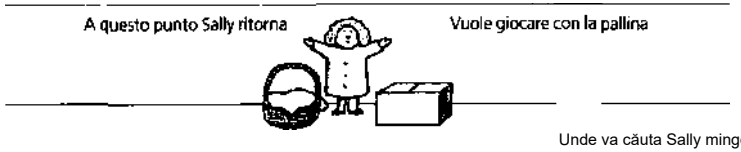
Teste de credință falsă

Argumentele despre modul în care dezvoltăm teoria minții se bazează adesea pe experimente cu credințe false. O versiune simplă a testului implică un copil care descoperă că o cutie de creioane conține de fapt lumânări. O altă persoană (sau o persoană nebună) intră în cameră, iar copilul este întrebat ce ar crede această altă persoană (sau marioneta) că conține cutia. Copilul mediu de trei ani crede că cealaltă persoană va spune că sunt lumânări în cutie, în timp ce copilul mediu de patru ani își va da seama că persoana (sau marioneta) are o credință falsă - și anume, că, din moment ce este o cutie de creioane, trebuie să existe creioane înăuntru. Ce ne face să fim interesați de capacitatea unui copil de a trece cu succes testele de credințe false? Pentru a atribui credințe false altora (și nouă înșine), presupunem că copilul este capabil să înțeleagă că credințele noastre pot diferi și, prin urmare, pot fi distincte de evenimentele și situațiile din lumea reală. Faptul că un copil înțelege că o persoană are o credință falsă oferă, așadar, dovezi convingătoare că este capabil să aprecieze distincția dintre lume și minte, dintre realitate și credințele despre realitate. Pe scurt, pentru ca un copil să își atribuie sieși sau altuia convingeri false, el trebuie să aibă convingeri despre alte convingeri; adică, trebuie să posede o teorie a minții.

Alte teste de credință falsă implică narațiuni sau schițe scurte. De exemplu, Baron-Cohen și colegii săi (1985) au testat trei grupuri de copii: 20

de copii autiști (vârsta cronologică medie, VC, 11 ani/11 luni; vârsta mentală verbală medie, MV, 5/5); 14 copii cu sindrom Down (VC medie 10/11; MV medie 2/11); și 27 de copii normali (VC și MV 4/5). Copiii sunt așezați cu fața spre experimentator, iar pe masa din fața lor se află două păpuși, Sally și Anne. Sally are un coș, Anne o cutie. Sally ascunde o minge în coș și părăsește camera pentru a merge la plimbare. În timp ce este plecată, Anne scoate mingea din coșul lui Sally și o pune în cutia ei. Când Sally se întoarce, copilului i se pune următoarea întrebare: „Unde va căuta Sally mingea ?" (vezi Figura 9.1). Răspunsul corect, desigur, este „în coșul lui Sally", iar cel greșit este „în cutia lui Anne". Dacă copilul dă răspunsul corect, se presupune că a dezvoltat o teorie a minții suficientă pentru a recunoaște că Sally are o credință falsă - adică o credință diferită de a sa. Când copiii de patru ani sau mai mari se confruntă cu această întrebare, ei vor spune de obicei că Sally se va uita în coșul ei, deoarece acolo *crede Sally (în mod fals)* că este ascuns. Copiii mai mici, pe de altă parte, vor arăta adesea spre cutie, indicând astfel că ei cred că Sally va căuta mingea acolo unde se află de fapt. Evident, ei nu reușesc să înțeleagă că credințele altor persoane ar putea fi false (Frith & Happé, 1999, pp. 3-4). În acest experiment, toți copiii au putut răspunde la întrebările factuale și la întrebările despre locația mingii , dar doar 20% dintre copiii autiști au putut răspunde la întrebarea despre credințe, comparativ cu 86% dintre copiii cu sindrom Down și 85% dintre copiii normali. Concluzia trasă este că acești copii autiști nu au dezvoltat pe deplin o teorie a minții (pentru câteva observații critice, vezi Hobson, 1993; Zahavi & Pamas, 2003).


Sally
Anne
Sally deține un coș,
Anne deține o cutie.
Sally are o minge și o pune în coș
Sally iese la plimbare
Anne scoate mingea din coș și o pune în careu.



| Figura 9.1 Scenariul credinței false. Sursa: Frith și Happé (1999).

În timp ce TT susține că înțelegerea noastră asupra celorlalți folosește în principal procese intelectuale detașate, trecând inferențial de la o credință la alta, ST susține în schimb că ne exploatăm resursele motivaționale și emoționale pentru a-i înțelege pe ceilalți . Astfel, spre deosebire de teoreticienii teoriei, simulăriștii ar nega că ceea ce stă la baza abilităților noastre de a mentaliza, adică de a citi gândurile altora, este o formă de teorie. Potrivit lor, nu posedăm o astfel de teorie sau cel puțin niciuna suficient de cuprinzătoare pentru a ne asigura că toate abilitățile noastre sunt susținute de noțiuni psihologice. Până în prezent, diferitele versiuni ale teoriei simulării sunt toate de acord. Cu toate acestea, când vine vorba de o explicație mai pozitivă a ceea ce constă alternativa simulării, opiniile diverg. Ne vom concentra pe versiunea lui Goldman de simulare explicită, deoarece este cea care se bazează cel mai puțin ambiguu pe și se referă la o activitate care merită numele de „simulare". Vom reveni mai târziu la întrebarea dacă înțelegerea celorlalți se bazează pe simulări implicite.

Conform lui Goldman, înțelegerea noastră asupra minților celorlalți se bazează pe accesul nostru introspectiv la propriile noastre minți: capacitatea noastră de auto-atribuire precede capacitatea noastră de a ne atribui altora. Mai precis, Goldman susține că înțelegerea celorlalți este înrădăcinată în capacitatea de a mă proiecta imaginativ în situația lor. Îmi folosesc literalmente imaginația pentru a mă pune în „pantofii mentali" ai cuiva pe care îl vizez. Dacă, de exemplu, sunt martor la un atac al unui funcționar de la ghișeu asupra unui imigrant, aș putea înțelege starea mentală a imigrantului și, prin urmare, aș putea prezice comportamentul său ulterior prin următoarea procedură: prin simulare explicită , m-aș plasa imaginativ în situația lui, mi-aș imagina cum m-aș simți și cum aș reacționa în circumstanțe similare și, pe baza unei analogii, aș atribui sau aș proiecta stări similare asupra persoanei pe care o simulez (vezi Goldman, 2000). Iată descrierea lui Goldman a acestui proces în etape:

> În primul rând, Atribuitorul creează stări fictive în interiorul său cu scopul de a corespunde cu cele ale celui pe care dorește să îl înțeleagă. Cu alte cuvinte, Atribuitorul încearcă să se pună în „pantofii mentali" ai

> persoanei de referință. Al doilea pas este de a introduce aceste stări fictive inițiale (de exemplu, convingeri) într-un mecanism al psihologiei proprii a Atribuitorului [...] și de a permite acestui mecanism să opereze asupra stărilor fictive astfel încât să genereze una sau mai multe stări (de exemplu , decizii). În al treilea rând, Atribuitorul atribuie starea generată persoanei - [...]. (Goldman, 2005, pp. 80-81)

Este legitim să credem că ar putea exista probleme încă de la primul pas: „Atribuitorul creează stări fictive în interiorul său pentru a corespunde cu cele ale celui pe care vrea să-l înțeleagă ". Aceasta sugerează că Atribuitorul are deja o idee despre ce se întâmplă în mintea celeilalte persoane. Dar de unde provine această cunoaștere și de ce nu este deja acesta lucrul pe care încercăm să-l explicăm? Teoreticienii hibrizi care combină TT și ST consideră că psihologia bunului simț ne oferă, dacă nu o idee despre ce se întâmplă în mintea celeilalte persoane, cel puțin niște reguli despre cum oamenii gândesc și se comportă în anumite situații și că acestea sunt cele pe care simulătorii le pot folosi pentru a genera stările mentale fictive necesare pentru a începe procesul de simulare (de exemplu, Currie & Ravenscroft, 2002). În schimb, Goldman face apel la procese subpersonale de rezonanță motorie (discutate mai jos), deși apoi se confruntă cu problema modului de a traduce aceste procese într-o înțelegere conceptuală a atitudinilor propoziționale.

Ambele părți ale dezbaterii privind teoria minții prezintă dificultăți. De exemplu, s-ar putea pune la îndoială unele dintre afirmațiile și implicațiile empirice asociate cu TT. Dacă o teorie a minții este necesară pentru a avea experiențe ale propriei noastre minți, atunci orice creatură căreia îi lipsește o astfel de teorie nu va reuși nici să se experimenteze pe sine și pe ceilalți . Conform viziunii standard, însă, copiii dezvoltă o teorie a minții abia în jurul vârstei de patru ani. Astfel, o implicație directă a TT pare a fi că, în primii trei ani de viață, copiii mici nu se înțeleg pe ei înșiși și nici pe ceilalți. Dar este oare adevărat? Atunci când sunt presați, unii teoreticieni ai teoriei indică diverse mecanisme care ar putea fi considerate precursori ai unei teorii a minții (vezi Baron-Cohen, 1995) și sunt dispuși să admită că acești copii înțeleg eficient stările psihologice (experiențiale), cum ar fi emoțiile, percepțiile și dorințele, atât la ei înșiși, cât și la ceilalți, înainte de a poseda o teorie a minții. Prin urmare, ei susțin că ceea ce le lipsește acestor copii este o înțelegere a stărilor mentale *reprezentaționale* (vezi Wellman și colab., 2001, pp. 656-677). Totuși, întrucât termenul „stări mentale reprezentaționale" este destul de ambiguu, această recunoaștere nu clarifică

prea mult lucrurile. Uneori, termenul este folosit inclusiv pentru a acoperi toate stările intenționale , inclusiv percepțiile; alteori este folosit într-un sens mai restrâns, pentru a se referi doar la credințele propriu-zise (gândurile). Această oscilație face din TT o țintă mobilă și amenințătoare, de asemenea, să o lase cu alegerea inconfortabilă între doar două opțiuni : poate apăra o teză foarte puternică - unii ar spune extremă - conform căreia sugarii nu au acces direct la episoadele lor mentale sau la nicio experiență cu alte creaturi cu minte înainte de dobândirea unei teorii a minții sau, alternativ, poate apăra o teză mult mai slabă - unii ar spune trivială - care definește stările mentale reprezentaționale în termeni atât de restrânși și conceptual complexi, încât nu este surprinzător faptul că este necesar un nivel ridicat de procesare cognitivă pentru a putea înțelege și atribui astfel de stări sieși și altora. Pentru a reformulă critica în termeni relativ diferiți: se poate defini o stare mentală ca fiind ceva pur intern și privat, ca ceva care nu este vizibil în acțiuni semnificative și comportament expresiv. Având în vedere un astfel de concept al stării mentale, există motive întemeiate să credem că acei copii sunt capabili să folosească acest concept și să și-l atribuie lor înșiși și altora doar într-un stadiu relativ avansat. Cu toate acestea, întrebarea evidentă și crucială este de ce am vrea să operăm cu o înțelegere atât de îngustă a minții, în primul rând.

Dar acum să trecem la ST. Ne-am putea întreba imediat dacă există dovezi experimentale care să susțină teza conform căreia înțelegerea noastră asupra celorlalți se bazează pe practici de simulare conștientă. Luați în considerare faptul că în aproape toate versiunile de ST explicită, convingerea este că simularea nu este doar explicită , ci și omniprezentă - adică o folosim continuu sau cel puțin este cea mai elementară metodă de a-i înțelege pe ceilalți. Goldman consideră că aceasta este o teză moderată:

> Cea mai puternică formă de ST ar susține că toate instanțele de mentalizare (la persoana a treia) utilizează simularea. O versiune moderată susține că, de exemplu, simularea este metoda *implicită de mentalizare* [...]. Sunt atras de versiunea moderată [...]. Simularea este forma primitivă și de bază a mentalizării interpersonale. (2002, pp. 7-8)

„Mentalizarea la persoana a treia" înseamnă pur și simplu că o persoană încearcă să înțeleagă o altă persoană, mai degrabă decât pe sine (caz în care ar fi prima persoană). Dar dacă simularea este atât explicită, cât și omniprezentă, atunci ar trebui să existe o oarecare conștientizare a diferiților pași pe care îi face cineva pe măsură ce simulează conștient starea mentală a altei persoane. Există vreo dovadă fenomenologică pentru acest

lucru? O simplă obiecție fenomenologică la ST explicită este că, atunci când interacționez cu o altă persoană sau încerc să o înțeleg , nu există nicio dovadă experiențială că utilizez astfel de practici de simulare conștientă (imaginativă, introspectivă) . Cu alte cuvinte, dacă ne consultăm experiența comună despre modul în care îi înțelegem pe ceilalți, nu găsim astfel de procese. Desigur, aceasta nu înseamnă că nu folosim niciodată simulări. Se poate întâmpla ca, confruntat cu un comportament ciudat sau inexplicabil, să încerc să înțeleg cealaltă persoană implicându-mă în simulare (sau apelând la o teorie). Acesta, însă , este în mod clar un caz rar. Mai mult, pot deveni cu ușurință conștient că, de fapt, adopt această abordare, iar atunci când se întâmplă acest lucru este destul de evident, pur și simplu pentru că tinde să fie excepția. Dar acest lucru contrazice ideea că simularea este folosită în circumstanțe tipice de zi cu zi. Majoritatea întâlnirilor noastre nu sunt puzzle-uri la persoana a treia rezolvate prin proceduri la persoana întâi. În schimb, sunt interacțiuni la persoana a doua, în care îmi este ușor să înțeleg ce se întâmplă la cealaltă persoană, bazate pe interacțiuni pragmatice sau contextualizate social, fără a fi nevoie de nicio simulare cognitivă. Wittgenstein a ridicat odată ceea ce este într-adevăr întrebarea corectă în această privință: „Te uiți poate în tine însuți pentru a recunoaște furia de pe *fața lui?"* (Wittgenstein, 1980, § 927).

Mai mult, ne putem întreba dacă este într-adevăr legitim să ne reformulam experiența cu ceilalți în termenii unui exercițiu imaginativ la persoana întâi. Atunci când ne proiectăm imaginativ în perspectiva altcuiva, atunci când ne punem în locul lor, dobândim cu adevărat o înțelegere a celuilalt sau pur și simplu ne reiterăm? După cum a observat odată Gilbert Ryle, logica simulării este eronată, deoarece ideea de a atribui acțiunea mea simulată unei varietăți de alte persoane nu ia în considerare diversitatea acțiunilor lor. „Dar acțiunea și expresia oamenilor pe care se întâmplă să îi observăm sunt profund diferite, astfel încât a atribui indivizilor procese mentale interne foarte similare ar fi contrar faptelor" (1949, p. 49). „Dacă proiectez rezultatele simulării mele asupra celuilalt, ceea ce înțeleg sunt doar eu însumi într-o altă situație și nu neapărat celălalt. Întrebarea este, așadar, dacă procesul de simulare ne va permite vreodată să-l înțelegem *pe celălalt* sau dacă pur și simplu îmi oferă o înțelegere a mea însumi plasat într-o situație diferită (vezi mai jos pentru o discuție suplimentară).

PROBLEMELE SIMULĂRII IMPLICITE

Unele întrebări similare pot fi ridicate și pentru versiunea implicită a ST.

Această teorie a câștigat mai multă teren în ultimii ani, apelând la dovezi neuroștiințifice solide , inclusiv activarea subpersonală a neuronilor oglindă, reprezentări partajate sau, mai general, sisteme de rezonanță . Dacă simularea este subpersonală și nu ceva de care am fi conștienți, atunci fenomenologia nu are dreptul să ridice obiecții, deoarece fenomenologia nu ne oferă acces la domeniul subpersonal. În această privință, însă, este important de menționat că versiunea implicită a ST este de fapt un argument împotriva versiunii explicite a ST. Adică, dacă înțelegerea noastră asupra celorlalți este de fapt mediată de un proces de simulare implicit și automat , atunci vom simți puțină nevoie de versiunea mai explicită. Într-adevăr, în măsura în care o ST implicită ar explica de fapt de ce, din punct de vedere fenomenologic , simularea explicită este rară, aceasta ar susține argumentul fenomenologic simplu împotriva simulării explicite . În acest spirit, Gallese afirmă: „Ori de câte ori ne confruntăm cu situații în care expunerea la comportamentul altora necesită un răspuns, fie activ, fie pur și simplu de natură atențională, rareori ne angajăm într-un act explicit și deliberat de interpretare. Înțelegerea noastră a situației este de cele mai multe ori imediată, automată și aproape reflexivă" (2005, p. 102).

Să aruncăm o privire mai atentă asupra neuroștiinței recente care pare să susțină ideea simulării implicite. Principala descoperire în acest sens este că sistemul motor al unui individ reverberează sau rezonează atunci când întâlnește alte persoane. Sistemul meu motor se activează atunci când percep o altă persoană efectuând o acțiune intenționată, de exemplu. Neuronii oglindă din cortexul prefrontal și din zona Broca a creierului uman se activează atât atunci când mă angajez în acțiuni specifice, cât și atunci când observ pe altcineva efectuându-le (Rizzolatti et al., 1996, 2000). Mai mult, suprapuneri specifice ale zonelor neuronale (reprezentări comune) apar în anumite părți ale cortexului prefrontal și parietal în următoarele condiții: 1) când efectuez o acțiune intenționată; 2) când observ o altă persoană efectuând o acțiune intenționată; 3) când mă imaginez pe mine sau o altă persoană efectuând acea acțiune; și 4) când mă pregătesc să imit acțiunea altei persoane (figura 9.2; vezi, de exemplu, Grèzes, Decety, 2001).

Aceste mecanisme subpersonale sunt considerate a constitui simularea intențiilor altora (Gallese, 2001; Gallese, Goldman, 1998). Gallese clarifică ideea, afirmând că:

> De fiecare dată când privim pe cineva efectuând o acțiune, pe lângă activarea diferitelor zone vizuale, asistăm la activarea simultană a acelor

> circuite motorii care intră în acțiune atunci când noi înșine efectuăm acțiunea. [...] Sistemul nostru motor devine activ *ca și cum* am efectua aceeași acțiune pe care o observăm . [...] Observarea unei acțiuni implică simularea acelei acțiuni [...] sistemul nostru motor începe să simuleze acțiunea agentului observat. (2001, pp. 37-38)

Aceasta implică procese subpersonale generate de „ mecanisme de simulare automate, implicite și non-reflexive [...]" (Gal lese, 2005, p. 117). Procesele în sine sunt perfect reale și

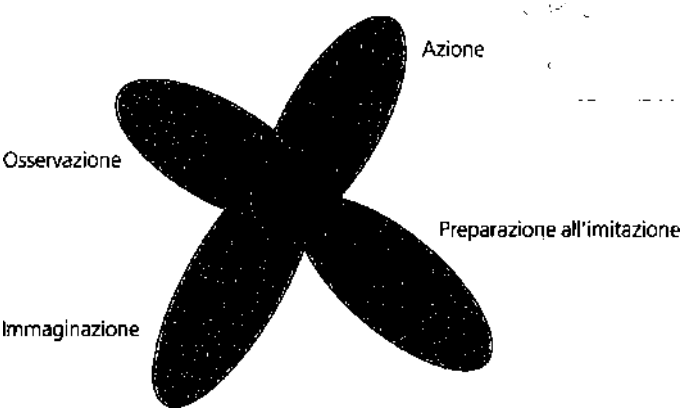


Figura 9.2 Reprezentări partajate.

Există numeroase dovezi științifice care susțin acest fapt. Dar este oare potrivit să caracterizăm aceste procese drept simulări?[51] [52]

După cum am văzut, o posibilă obiecție la ST este că, din moment ce ST folosește un model la persoana întâi sau cel puțin că este limitat la sistemul meu (o simulare în mintea mea sau în sistemul meu motor), nu există nicio justificare pentru a deduce ceva despre ceea ce trebuie să se întâmple la cealaltă persoană. Apărătorii versiunii implicite a ST au un răspuns la această problemă. Neuronii oglindă (și reprezentările partajate) sunt *neutri* - nici la persoana întâi, nici la persoana a treia, și sunt activați atât în cazul acțiunii mele, cât și în cazul observării acțiunii altcuiva: activarea sistemului simulează acțiunea intenționată, dar nu și agentul (de Vignemont, 2004; Gallese, 2005; Hurley, 2005; Jeannerod & Pacherie, 2004). În acest caz, procesul de simulare subpersonală, la fel ca omologul

51 Mulțumiri lui Peer Bundgaard pentru sugestia diagramei.

52 Gallese nu este singurul care interpretează aceste procese de rezonanță drept simulare . Jeannerod și Pacherie (2004, p. 113) argumentează „în favoarea ipotezei simulaționiste care susține că acțiunile ascunse sau evidente sunt simulate central de către rețeaua neuronală și că această simulare oferă baza pentru recunoașterea și atribuirea acțiunilor". Un număr tot mai mare de neurocercetători adoptă această perspectivă. Marco Iacoboni afirmă: „Când mă vezi efectuând o acțiune – cum ar fi prinderea unei mingi la baseball – simulezi automat acea acțiune în creierul tău" (citat în Blankeslee, 2006). Giacomo Rizzolatti scrie: „Neuronii oglindă îmi permit să înțeleg mințile altora nu prin raționament conceptual, ci prin simulare directă. Prin simțire, nu prin gândire" (în Blankeslee, 2006). Iar Ramachandran și Oberman susțin că neuronii oglindă „nu numai că transmit comenzi motorii, ci permit atât maimuțelor, cât și oamenilor să determine intențiile altor indivizi prin simularea mentală a acțiunilor acestora" (2006, p. 65; vezi și Oberman, Ramachandran , 2007).

său „explicit”, implică o procedură în mai mulți pași. Mai întâi, percepem un anumit comportament; acesta este imediat urmat de activarea - reprezentărilor partajate - într-un mod neutru; la rândul său, aceasta este - urmată de determinarea agenției (adică specificarea cine efectuează acțiunea, care ar putea fi eu sau o altă persoană) (Jeannerod, Pacherie, 2004)?

Datele neuroștiințifice se pretează însă și la o interpretare alternativă, mai economică. S-ar putea argumenta că procesele de rezonanță neuronală despre care discutăm fac parte de fapt din procesele care stau la baza *percepției* intersubiective , mai degrabă decât *a simulării.* Cu alte cuvinte, aceste procese implică percepția directă a intențiilor altei persoane, mai degrabă decât un proces mental separat de simulare a intențiilor sale. Acest argument impune să concepem percepția ca un fenomen temporal și enactiv și, prin urmare, ca implicând procese motorii. În primul rând , neuronii oglindă se descarcă la 30-100 ms după o stimulare vizuală adecvată (Gallese, comunicare privată). Există, chiar și în termeni neurologici, un scurt decalaj de timp între activarea cortexului vizual și activarea cortexului premotor , ceea ce ridică întrebarea unde, mai exact, ar trebui să trasăm linia dintre actul de percepție și ceea ce ar trebui considerat simulare. Chiar dacă este posibil să se traseze o linie de demarcație între activarea cortexului vizual și activarea cortexului premotor, aceasta nu înseamnă că această linie distinge percepția de simulare, ca și cum ar fi un proces marcat de trecerea de la una la alta.

Trebuie să fim atenți *și* clari în privința acestei probleme . Gallese și simulaționiștii impliciți nu susțin că procesele neuronale în două etape (activarea senzorială a cortexului vizual urmată de activarea sistemului oglinzilor) generează un proces de percepție conștientă în două etape, percepția

3. Vezi discuția noastră despre „intențiile nude” din capitolul anterior. ție plus simulare. Gallese susține că simularea are loc implicit, că însăși activarea sistemului oglindă poate fi interpretată, din punct de vedere funcțional, ca un proces de simulare. Cu toate acestea, se pot ridica două întrebări în această privință.

Prima problemă este următoarea: dacă percepția este un proces enactiv (de exemplu, Hurley, 1998; Noè, 2004), senzoriomotor și nu pur și simplu un proces de receptivitate senzorială (vezi Capitolul 5), atunci ar putea fi mai potrivit să ne gândim la procesele de rezonanță ca parte a structurii procesului perceptiv atunci când percepția se concentrează asupra acțiunilor

altora. Activarea neuronilor oglindă, conform acestei interpretări, nu este inițierea simulării, ci mai degrabă face parte dintr-o percepție intersubiectivă directă a ceea ce face celălalt. La nivel fenomenologic, când văd acțiunea sau gestul altcuiva, văd (adică *percep direct)* sensul care se află în acțiune sau gest. Văd bucuria sau furia, văd intenția pe fața, postura, gestul sau acțiunea celuilalt. O văd. Nu trebuie să o simulez. Și văd imediat că acțiunea, gestul, emoția sau intenția sunt *ale lui* și este foarte rar să mă aflu într-o situație în care le pot confunda și cred că sunt ale mele.

Desigur, simulaționistul poate accepta fenomenologia („Sigur, asta *pare* să se întâmple") și totuși să mențină interpretarea că procesele subpersonale în cauză sunt procese de simulare. Dar ce îl justifică pe el sau ea să adere la această interpretare? Poate simulaționistul să ofere dovezi convingătoare că activarea proceselor rezonante este, de fapt, simulare?

Aceasta ne aduce la a doua problemă, care contrazice versiunea implicită a TS. Ceea ce teoreticienii simulării implicite numesc „simulare" nu este simulare în sensul autentic al cuvântului. Să luăm în considerare, mai întâi , două definiții oferite de *Dicționarul Oxford de Engleză ,* pe care le vom numi „definiția ficțiunii " și, respectiv, „definiția instrumentală".

1) Definiția ficțiunii: simularea este o imitație, în sensul de ceva *ireal* — contrafacere. A simula înseamnă a opera o ficțiune, a pretinde.
2) Definiție instrumentală: simulare în sensul unui simulator : un model (un lucru) pe care îl putem folosi sau cu care putem face lucruri pentru a înțelege mai bine lucrul real.

În literatura ST, ambele înțelesuri ale termenului sunt folosite pentru a defini simularea. Luați în considerare următoarele caracteristici (italicele noastre).

> *Definiție instrumentală* [1.] Simularea înseamnă *„utilizarea* propriilor evaluări și mecanisme de raționament ca model pentru cele ale altora [...]". (Dokic, Proust, 2002, p. Vin *)*
>
> *Definiție instrumentală + definiție a ficțiunii:* „Conform ST, un simulator care simulează o persoană *ar utiliza* resursele mecanismului său decizional, într-un mod «offline», și, prin urmare, mecanismul ar fi alimentat de stările mentale pe care persoana le-ar avea *dacă s-ar afla în situația simulată".* (Bernier , 2002, p. 34)
>
> *Definiția prefăcătoriei:* Simularea implică „stări fictive", unde „prin stare fictivă mă refer la o formă de surogat, care este *adoptată în mod deliberat* pentru ca Atribuitorul să își poată îndeplini sarcina. [...] În

simularea raționamentului practic, Atribuitorul își alimentează sistemul de raționament practic cu dorințe și credințe fictive." (Goldman, 2002, p. 7)

Definiția ficțiunii: „sistemul nostru motor se activează *ca și cum* am efectua aceeași acțiune pe care o observăm ." (Gallese, 2001, p. 37)

Definiția prefăcătoriei: Neuronii care răspund când văd acțiunea ta intenționată răspund *„ca și cum* aș efectua același comportament [.. (Gordon, 2005, p. 96)[53] Dezvoltarea zonelor creierului — nu avem acces instrumental la activarea neuronală și nu o putem folosi ca model. Nici nu are sens să spunem că, la nivel subpersonal, creierul însuși *folosește* un model sau o metodologie, sau *compară* o experiență cu alta, sau *creează* stări fictive, sau că un set de neuroni folosește un alt set de neuroni ca model. Tocmai în circumstanțele intersubiective pe care le luăm în considerare, aceste sisteme neuronale nu iau inițiativa; nu se activează singure, ci sunt activate de acțiunea celeilalte persoane. Percepția acțiunii celeilalte persoane activează automat aceleași zone din creierul nostru care sunt activate atunci când efectuăm o acțiune similară. Cealaltă persoană *are un efect asupra noastră.* Cealaltă este cea care *declanșează* activarea. Dar aceasta nu este o simulare, ci mai degrabă un eveniment perceptiv. Noi sau creierul nostru nu facem nimic, ci mai degrabă celălalt este cel care ne face ceva.

Mai mult, (2) nu există nicio pretenție în procesele subpersonale, iar acest lucru este adevărat indiferent dacă considerăm procesele neuronale drept mijloace (mecanisme) sau dacă le evaluăm prin conținutul pe care l-ar putea reprezenta. Ca mijloace, neuronii fie se declanșează, fie nu se declanșează; adică, nu pretind că se declanșează. Din câte știm , desigur, nimeni nu a făcut vreodată o afirmație atât de prostească. Mai important însă, ceea ce reprezintă sau înregistrează acești neuroni nu poate fi genul de pretenție cerut de TS. Nu se declanșează *ca și cum* aș fi tu. După cum am văzut, susținătorii versiunii implicite a TS susțin că sistemul neuronilor

53Conceptul de simulare, utilizat în ST, este, așadar, definit astfel încât să satisfacă următoarele două condiții: este un proces pe care îl controlez instrumental (în versiunea explicită este „ adoptat în mod deliberat") și implică o prefăcătorie (mă pun „ca și cum" aș fi în locul celuilalt). Cu toate acestea, pentru procesele subpersonale, niciuna dintre aceste caracterizări nu se aplică.

(1) Dacă simularea este caracterizată ca un proces pe care eu sau creierul meu îl folosim sau îl controlăm instrumental, dacă asta este simularea, atunci pare clar că ceea ce se întâmplă în procesele de rezonanță motorie implicită nu este simulare . La nivel personal, nu *facem* absolut nimic, cu acțiunea-

oglindă este neutru față de agent; nu este implicată nicio specificație la persoana întâi sau a treia. În acest caz, neuronii nu pot înregistra intențiile mele în timp ce se prefac că sunt *ale tale.*

Prin urmare, nu este deloc clar de ce ar trebui să ne gândim la activarea sistemelor de rezonanță ca la un proces de simulare de tipul celui cerut de TS. Aceasta nu înseamnă să negăm faptul că procesele de rezonanță sunt la lucru atunci când percepem o altă persoană. Mai mult, natura proceselor de rezonanță implicate în întâlnirile cu ceilalți face ca percepția noastră asupra celorlalți (oameni și, în unele cazuri, animale) să fie diferită de percepția obiectelor și instrumentelor. Dar acest lucru nu face ca cogniția socială să fie rezultatul simulării implicite.

EMPATIA ȘI ARGUMENTUL DIN ANALOGIE

Tradiția fenomenologică conține teorii bogate ale intersubiectivității, deși destul de diverse și, în unele cazuri, concurente. În cele ce urmează, nu putem trece în revistă toate versiunile, ci ne vom concentra asupra celor care sunt cele mai direct relevante pentru problemele din dezbaterea contemporană.

Să luăm ca punct de plecare încercarea clasică de a aborda problema minților altora, cunoscută sub numele de *argumentul analogiei.* Argumentul este acesta: singura minte la care am acces direct este a mea. Accesul meu la mintea altcuiva este întotdeauna mediat de comportamentul său corporal. Dar cum poate percepția corpului altei persoane să-mi ofere informații despre mintea sa? În cazul meu, pot observa că am experiențe în care corpul meu este influențat cauzal și că aceste experiențe provoacă adesea anumite acțiuni. Observ că alte corpuri sunt influențate și acționează similar și, prin urmare, *deduc* prin analogie că comportamentul corpurilor străine este asociat cu experiențe similare cu cele pe care le am eu. Pentru mine, opărirea cu apă fierbinte este asociată cu o senzație de durere intensă. Astfel, argumentul analogiei poate fi interpretat ca o inferență către cea mai bună explicație, care ne conduce de la comportamentul public observat la cauza mentală ascunsă. Chiar dacă această inferență nu oferă cunoștințe indubitabile despre alții și chiar dacă nu-mi permite să experimentez efectiv alte minți, îmi oferă cel puțin încă un motiv să cred în existența lor, mai degrabă decât să o neg.

Care este relația dintre acest argument clasic și dezbaterea contemporană despre teoria minții? Mai precis, cum se leagă argumentul analogiei de teoria simulării și, respectiv, de teoria teoriei? Argumentul face o punte între cele două alternative. Are afinități cu o versiune a teoriei simulării în

măsura în care susține că avem acces imediat și direct la conținutul propriilor noastre minți și în măsura în care afirmă că această cunoaștere directă servește drept punct de plecare atunci când vine vorba de înțelegerea celorlalți - adică, în măsura în care insistă să ajungem să-i cunoaștem pe ceilalți prin analogie cu noi înșine. Pe de altă parte, argumentând că - înțelegerea noastră asupra celorlalți este o inferență la cea mai bună explicație care ne conduce de la comportamentul public observat la o cauză mentală ascunsă, argumentul analogiei împărtășește, de asemenea, tezele fundamentale ale teoriei minții.

Fenomenologul Max Scheler ne poate ajuta să infirmăm argumentul - analogic. El subliniază că argumentul presupune ceea ce își propune să explice. Dacă trebuie să văd o asemănare, de exemplu, între râsul sau plânsul meu și râsul sau plânsul altcuiva, trebuie să înțeleg gesturile și comportamentul lor corporal ca fenomene expresive, ca manifestări de bucurie sau durere , și nu pur și simplu ca mișcări fizice. Totuși, dacă - argumentul analogic necesită o astfel de înțelegere pentru a continua , atunci argumentul presupune ceea ce ar trebui să stabilească. Cu alte cuvinte, folosim un raționament analogic numai atunci când suntem convinși că observăm creaturi cu minte, dar pur și simplu nu suntem siguri cum ar trebui să interpretăm fenomenele expresive în cauză (Scheler, 1923, p. 315; vezi Gurwitsch, 1979, pp. 14, 18).

Scheler pune, de asemenea, sub semnul întrebării două dintre presupozițiile cruciale ale argumentului analogiei. În primul rând, argumentul presupune că pornesc de la conștiința mea. Aceasta este ceea ce îmi este dat mai întâi, destul de direct și imediat , și, prin urmare, se presupune că această experiență pur mentală a mea însumi face posibilă recunoașterea celorlalți. O persoană este conștientă de sine și apoi trebuie să proiecteze ceea ce este în sine asupra celuilalt, pe care încă nu îl cunoaște. În al doilea rând, argumentul presupune, de asemenea, că nu avem niciodată acces direct la mintea celeilalte persoane. Nu putem niciodată *experimenta* gândurile și sentimentele ei. Putem doar deduce că acestea trebuie să existe pe baza a ceea ce percepem, adică a modului în care apar fizic și comportamental. Deși ambele presupuneri ar putea părea perfect evidente, Scheler le respinge argumentând că argumentul analogiei subestimează dificultățile întâlnite în experiența altora (Scheler, 1954, p. 353). Ar trebui să evităm să nu recunoaștem natura întrupată și legată de context a - experienței de sine, la fel cum ar trebui să evităm să ignorăm ceea ce poate fi perceput direct despre ceilalți. Scheler subliniază astfel importanța corporalității pentru ambele părți ale relației: el neagă faptul că cunoștințele

noastre inițiale directe despre noi înșine sunt de natură pur mentală și se produc izolat de ceilalți; și neagă, de asemenea, că cunoștințele noastre de bază despre ceilalți sunt de natură inferențială. Suntem capabili să percepem bucuria, tristețea, confuzia și entuziasmul celorlalți, faptul că au o întrebare sau o îngrijorare etc. și le percepem din mișcările, gesturile, expresiile faciale și acțiunile lor, fără a merge neapărat mai departe pentru a deduce ceva despre mintea lor.

> Este sigur că într-un zâmbet credem că percepem direct bucuria celuilalt, în lacrimile sale durerea și suferința sa, în roșeața sa sentimentul de rușine, în mâinile sale imploratoare rugăciunea sa , în privirea tandră a ochilor săi dragostea sa, în scrâșnetul dinților săi furia sa, în pumnul său amenințător amenințarea sa, în sunetul vocii sale sensul a ceea ce vrea să spună etc. Dacă cineva îmi spune că nu există nicio „percepție" aici, că „nu poate" exista, dar că „nu ar putea" exista nicio percepție tocmai pentru că o percepție nu este altceva decât un „complex de senzații" ale simțurilor și este sigur că pentru psihicul altora nu există nicio senzație - și cu siguranță, cu atât mai mult, nu există stimuli - îl invit să-și întoarcă privirea de la astfel de teorii discutabile la faptul fenomenologic. (Scheler, 1923, p. 365)

Nu este o coincidență faptul că folosim termeni psihologici pentru a descrie comportamentul: ar fi dificil să-l descriem referindu-ne la simple mișcări. Stările afective și emoționale nu sunt simple calități ale experienței subiective, ci sunt date *în* fenomene expresive; adică, sunt exprimate în gesturi și acțiuni corporale și astfel devin vizibile pentru ceilalți. Există ceva profund problematic la nivelul fenomenologic al descrierii în a susține că înțelegerea intersubiectivă este un proces în mai multe etape, care începe cu percepția unui comportament lipsit de sens și se termină cu atribuirea de sens pe baza unui act al intelectului. În majoritatea cazurilor, este destul de dificil (și artificial) să împărțim un fenomen în două părți clar distincte, cea psihologică și cea comportamentală - gândiți-vă doar la un zâmbet, o strângere de mână, o îmbrățișare sau o plimbare relaxată. În timpul unei întâlniri față în față, nu ne confruntăm nici cu un corp simplu, nici cu un psihic ascuns, ci cu un singur întreg . Scheler vorbește despre o „unitate expresivă" *(Ausdruckseinheit)*. Abia mai târziu, printr-un proces de abstractizare, această unitate poate fi împărțită în funcție de interesele noastre într-un „interior" și un „exterior" (Scheler, 1954, pp. 368-369).

Teoriile fenomenologice ne conduc, așadar, să abordăm întrebarea despre cum îi înțelegem pe ceilalți și problema intersubiectivității prin percepție, ființă întrupată și fără mentalizare. Începem prin a recunoaște că

trupul celuilalt se prezintă ca fiind radical diferit de orice altă entitate fizică și, pe această bază, ne dăm seama că percepția prezenței corporale a celuilalt este diferită de cea a lucrurilor fizice. Celălalt este dat în prezența sa corporală ca un *corp trăit,* un corp angajat activ în lume. După cum a remarcat Sartre, ar fi o greșeală fatală să credem că întâlnirea mea obișnuită cu trupul altuia este întâlnirea cu tipul de corp pe care îl descrie fiziologia. Trupul celuilalt îmi este întotdeauna dat într-o situație sau un context - înzestrat cu sens, care este co-determinat de acțiunea și exprimarea aceluiași corp (1943, p. 394).

Unii fenomenologi susțin că aceasta implică un mod distinct de conștiință pe care îl numesc *empatie* (vezi Scheler, 1954; Stein, 1917). Empatia este definită ca o formă de intenționalitate în care cineva este îndreptat către experiențele trăite de altcineva. [54]Orice act intențional care dezvăluie sau prezintă subiectivitatea celuilalt din perspectiva persoanei a doua este un act de empatie. Deși empatia, astfel înțeleasă, se bazează pe percepție (a prezenței corporale a celuilalt) și poate necesita inferență în situații dificile sau problematice (când cineva trebuie să proceseze ceea ce simte o altă persoană), ea nu este reductibilă la combinația aditivă de percepție și inferență. Prin urmare, concepția fenomenologică a empatiei se opune oricărei teorii care susține că modul principal de înțelegere a celorlalți este percepția comportamentului lor corporal, la care se adaugă inferența sau ipoteza că comportamentul lor este cauzat de experiențe interne sau stări mentale similare.
care, evident, provoacă comportamente similare la noi. În schimb, în empatie, îl experimentăm pe celălalt direct ca persoană, ca o ființă intenționată ale cărei gesturi și acțiuni corporale exprimă experiențele sau stările sale mentale (pentru o discuție suplimentară, vezi Thompson, 2001, 2005, 2007; Zahavi, 2001a).

MENTAUSMUL ȘI PROBLEMA CONCEPTUALĂ A ALTOR MINȚI

În ciuda acestor diferențe, atât ST, cât și TT neagă posibilitatea de *a experimenta direct* alte creaturi cu minte: acesta este probabil motivul pentru care trebuie să ne bazăm pe și să folosim fie inferențe teoretice, fie simulări interne. Prin urmare, ambele teorii împărtășesc convingerea că

54Prin urmare, această utilizare a termenului este diferită de cea utilizată de Stueber într-o discuție recentă, în care definește explicit empatia ca fiind „imitație internă sau mentală" (2006, p. 28).

mințile altora sunt ascunse și consideră că una dintre principalele provocări cu care se confruntă o teorie a cunoașterii sociale este întrebarea cum și de ce începem să atribuim astfel de entități ascunse sau procese mentale anumitor corpuri observabile public. După cum am văzut, fenomenologii ar pune la îndoială chiar modul în care este pusă această întrebare. Aceștia ar argumenta că apelul la teorie sau simulare este nefondat, deoarece motivația de a face acest lucru depinde de o concepție evident sărăcită a ceea ce este dat, a ceea ce este disponibil în experiență. Uneori se presupune că o teorie fenomenologică a intersubiectivității este mai mult sau mai puțin opusă TT, în timp ce relația dintre fenomenologie și ST este mult mai conciliantă. Acest lucru este doar parțial corect. De fapt, subliniind natura întrupată a experienței de sine, mai mulți fenomenologi au atras atenția asupra unei probleme care pare, în retrospectivă, destul de sensibilă pentru teoria simulaționistă a lui Goldman. În timp ce teoreticienii simulării, precum Gopnik, au subliniat în mod tradițional paralelismul dintre atribuirea stărilor mentale sinelui și celuilalt (Gopnik, 1993), Goldman a remarcat asimetria dintre cele două. Dar dacă începem prin a accepta separarea conceptuală dintre mental și comportamental și dacă experiența mea despre mine este de natură pur mentală, în timp ce experiența altora este de natură pur comportamentală, trebuie să înțelegem de ce ar trebui să fac ceva de genul „să cred că alte creaturi au minte”. După cum a scris Davidson:

> Dacă stările mentale ale altora ne sunt cunoscute doar prin manifestările lor comportamentale sau de altă natură externă, în timp ce acest lucru nu este valabil pentru propriile noastre stări mentale, de ce ar trebui să credem că stările noastre mentale sunt în vreun fel similare cu cele ale altora? (2001, p. 264; vezi Merleau-Ponty, 1962, p. 452)

Dacă adoptăm ceea ce McCulloch (2003, p. 94) a numit recent mentalism fără comportament, adică dacă negăm faptul că corporalitatea și comportamentul corporal joacă un rol esențial în experiență și cunoaștere, dacă negăm faptul că corporalitatea și apartenența la un mediu sunt esențiale pentru a avea o minte, atunci ne va fi dificil să scăpăm de ceea ce este cunoscut sub numele de *problema conceptuală a altor minți.* Dacă experiența mea despre mine este, în primul rând, de natură pur mentală, adică dacă corpul meu nu figurează într-un mod esențial în auto-atribuirea mea a (unor) stări psihologice, în timp ce atribuirea stărilor mentale altora se bazează exclusiv pe comportamentul lor corporal, ce va garanta atunci că ne atribuim același tip de stări mentale nouă înșine și altora? Cum am putea

intra în posesia unui concept cu adevărat general despre minte, care să fie aplicabil în mod egal diferiților subiecți (Avramides, 2001, pp. 135, 224)?

Soluția lui Merleau-Ponty a fost insistarea asupra naturii întrupate a experienței de sine. Dacă experiența de sine ar fi de natură pur mentală, dacă ar fi prezentă doar sub forma unei priviri imediate și unice în interioritatea cuiva, nu numai că aș fi incapabil să recunosc alte corpuri ca subiecți întrupați , dar aș fi nici incapabil să înțeleg un anumit corp, descriptibil intersubiectiv, ca fiind al meu:

> Dacă singura experiență a subiectului este cea pe care o obțin coincidând cu el, dacă prin definiție spiritul se sustrage „ spectatorului extern" și nu poate fi recunoscut decât intern, atunci Cogito-ul meu este unic în principiu, nu este „participabil" în raport cu altul. Se va spune că este „transferabil" altora? Dar cum ar putea fi vreodată motivată o astfel de transpunere? Ce spectacol m-ar putea determina vreodată în mod valid să plasez în afara mea acel mod de existență al cărui sens cere să fie înțeles intern? Dacă nu învăț să recunosc în mine uniunea dintre „pentru-sine" și „în-sine", niciunul dintre acele mecanisme care sunt alte corpuri nu va putea prinde viață vreodată ; dacă eu nu am exterioritate, celelalte nu au interioritate.

> Pluralitatea conștiințelor este imposibilă dacă am conștiință absolută despre mine însumi. (Merleau-Ponty, 1962, p. 481)
>
> Evidența celuilalt este posibilă pentru că nu sunt transparent mie însumi și pentru că subiectivitatea mea trage după ea și corpul său. *(ibidem,* p. 457)

Întrucât intersubiectivitatea este într-adevăr posibilă, trebuie să existe o punte între cunoașterea mea directă despre mine și cunoașterea directă a celorlalți: experiența subiectivității mele trebuie să conțină o anticipare a celuilalt *(ibid.,* pp. 458, 572). Dacă trebuie să recunosc alte corpuri ca subiecți întrupați, străini, trebuie să posed ceva care să-mi permită să fac acest lucru. Există, de fapt, un numitor comun între experiența mea despre mine și cea a celorlalți: în ambele cazuri, am de-a face cu *corporalitatea* , iar una dintre caracteristicile subiectivității mele întrupate este că, prin definiție, implică acțiunea și trăirea în lume. Când merg la plimbare, scriu o scrisoare sau joc mingea, ca să folosim exemplele clasice ale lui Strawson (Strawson, 1959, p. 91), mă experimentez pe mine însumi, dar o fac într-un mod care anticipează modul în care aș experimenta o altă persoană și modul în care cealaltă persoană m-ar experimenta pe mine. Într-adevăr, atunci când mă explorez fizic, când îmi ating sau îmi observ corpul, întâlnesc aspecte ale ființei mele care pot fi, de asemenea, văzute sau atinse de alții.

Prin urmare, modul potrivit de a răspunde provocării sceptice este abandonarea diviziunii radicale dintre mintea și corpul subiectului. Și aici devin cruciale noțiunile de expresie și acțiune. S-ar putea argumenta, desigur, că orice teorie a minții trebuie să ia în serios subiectivitatea și perspectiva la persoana întâi și că, dacă ne concentrăm doar pe expresie și acțiune, pierdem din vedere ceea ce este esențial pentru minte. Totuși, această preocupare este nepotrivită. Nu este nimic reductiv în a ne referi la expresie și acțiune, deoarece subiectivitatea ocupă un loc central în ambele concepte.

Ideea nu este de a reduce conștiința ca atare la un comportament intențional. Mai degrabă, trebuie să ne dăm seama că relația de expresie dintre fenomenele mentale și comportament este mai puternică decât o simplă conexiune cauzală contingentă, deși mai slabă decât identitatea. Comportamentul fizic (care ar trebui distins de corporalitate) nu este nici necesar, nici suficient pentru o gamă largă de fenomene mentale, astfel încât unul poate apărea în absența celuilalt - posibilitatea minciunii, a înșelăciunii și a suprimării comportamentului depinde de acest lucru; dar asta nu înseamnă că acest lucru se întâmplă în general și că este singurul caz imaginabil. De regulă, nu ajungem să cunoaștem un lucru independent de celălalt. După cum spune Wittgenstein, „Se poate spune: «Își ascunde sentimentele». Aceasta înseamnă, totuși, că a priori acestea nu sunt ascunse" (1992, p. 191). Într-adevăr, așa cum a susținut recent Rudd (2003, p. 114), înțelegerea intersubiectivă este posibilă tocmai pentru că unele dintre stările noastre mentale își găsesc expresia în comportamentul corporal și pentru că limbajul pe care îl învățăm pentru stările noastre mentale îl aplicăm și altora, așa cum învățăm să îl aplicăm și nouă înșine.

Expresia este mult mai mult decât o simplă punte care trece peste prăpastia dintre stările mentale interne și comportamentul corporal extern . Când vedem acțiunile și comportamentul expresiv al altor persoane, le vedem deja sensul. Nu este necesară nicio inferență la un set de stări mentale ascunse. Comportamentul expresiv este saturat de sensul minții; ne dezvăluie mintea. Cu siguranță, este diferit de manifestarea directă a minții disponibilă din perspectiva persoanei întâi. Trebuie să respectăm și să menținem asimetria dintre accesul la persoana întâi și cel la persoana a doua (sau a treia) la stările psihologice, dar aceasta nu este o diferență de certitudine imediată în primul caz și de inferență incertă în al doilea. Trebuie să recunoaștem că fiecare tip de acces are punctele sale forte și punctele slabe. Accesul la persoana a doua (sau a treia) „lipsește" de beneficiile accesului la persoana întâi numai dacă se presupune că aceasta

din urmă este privilegiată și că este o aspirație internă a primei de a o aproxima cât mai mult posibil pe cea din urmă (R. Moran, 2001, p. 157).

Ideea că un comportament, considerat în sine, nu este nici expresiv, nici semnificativ, este inacceptabilă; și este, de asemenea, inacceptabil să credem că un comportament este pur și simplu efectul observabil extern produs de stările mentale. Dacă spunem că un comportament este expresiv, aceasta nu înseamnă că exprimă sau externalizează ceva intern sau ascuns. Astfel de opinii nu numai că nu recunosc adevărata natură a comportamentului , dar ne prezintă și o perspectivă înșelătoare asupra minții, sugerând că mintea este un eveniment pur intern, localizat și ascuns în cap, dând astfel naștere problemei altor minți (vezi McDowell, 1998, p. 393). Ar trebui să evităm să concepem mintea ca pe ceva vizibil doar pentru o singură persoană și invizibil pentru toți ceilalți. Mintea nu este ceva exclusiv intern, ceva separat de corp și de mediu, ca și cum fenomenele psihologice ar rămâne exact aceleași chiar și fără gesturi, expresii corporale etc. După cum subliniază Overgaard (2005), fenomenele psihologice se ramifică în multe direcții - ele joacă o multitudine de roluri observabile public - iar separarea lor de aceste extensii ne-ar lăsa cu o imagine serios distorsionată a mentalului.

Când cineva roșește pentru că îi este rușine, roșeața dezvăluie și manifestă rușinea, în loc să o ascundă. Când cineva țipă de durere în timp ce dentistul îi găurește dintele, nu are prea mult sens să pretindem că acesta este pur și simplu un comportament și că adevărata durere este încă ascunsă și internă. După cum observă Bennett și Hacker, putem vorbi despre dovezi sau cunoaștere indirectă doar acolo unde are sens să vorbim despre o cunoaștere mai directă, dar nu există o modalitate mai directă de a ști că cineva suferă decât văzându-l zvârcolindu-se de durere, de a ști că cineva vede ceva decât observându-l în timp ce se preface că vede și nici de a ști ce gândește decât printr-o mărturisire sinceră. Prin contrast, a observa o sticlă de analgezic lângă pat împreună cu un pahar gol cu apă și a concluziona că suferă este un exemplu de cunoaștere indirectă sau inferențială (2003, pp. 89, 93).

Acesta nu este behaviorism. Ideea nu este de a identifica stările mentale cu comportamentul sau de a le reduce la acesta; și nici nu exclude posibilitatea ca unele stări experiențiale să fie ascunse; dar nu toate experiențele pot fi lipsite de expresie naturală dacă intersubiectivitatea vrea

să prindă avânt. [55]A spune că o modalitate directă de testare a afirmațiilor despre găurile negre și particulele superatomice ne poate „oferi un model de testare a ipotezelor în domeniul subiectivității umane și animale" (Searle, 1999b, p. 2074) pare a fi o profundă confuzie.

Unul dintre motivele pentru care problema minților altora pare atât de persistentă este faptul că avem intuiții contradictorii despre accesibilitatea vieții mentale a altora. Pe de o parte, există un sâmbure de adevăr în teza conform căreia sentimentele și gândurile altora se manifestă în expresiile și gesturile lor. Pe de altă parte, pare să existe și un sâmbure de adevăr în ideea că viața mentală a altuia este, în diverse privințe, inaccesibilă. Există situații în care nu avem niciun motiv să ne îndoim că celălalt este furios , suferă sau se plictisește. Dar există și alte situații în care nu avem nicio idee despre - starea mentală precisă a celuilalt. În ciuda acestui fapt, pare greșit să susținem că viețile mentale ale altora sunt în esență inaccesibile, la fel cum pare greșit să susținem că totul este vizibil. Provocarea este de a reconcilia aceste două intuiții, mai degrabă decât de a respinge una dintre ele (Overgaard, 2005).

Fenomenologia susține că nu are sens să vorbim despre un „altul " decât dacă celălalt este cumva dat și accesibil . Faptul că am o experiență reală a celuilalt și că nu trebuie să mă mulțumesc cu o simplă inferență sau o simulare imaginativă nu implică, totuși, că îl pot experimenta pe celălalt în același mod în care el sau ea se experimentează pe sine, nici că conștiința celuilalt îmi este accesibilă în același mod în care este a mea. Accesul la o altă persoană, realizat la persoana a doua (sau a treia), este diferit de accesul la persoana întâi la propria mea experiență, dar această diferență nu este o imperfecțiune sau un defect . Dimpotrivă, diferența este constitutivă. Este ceea ce face ca experiența mea să fie o experiență *a celuilalt,* mai degrabă decât a mea. Coinè Husserl subliniază că, dacă aș avea același acces la conștiința celuilalt pe care îl am la a mea, celălalt ar înceta să mai fie un altul și ar deveni, în schimb, parte din mine (1950, pp. 165-166). Experimentăm comportamentul celorlalți ca expresie a unor experiențe care *transcend* comportamentul în sine care le exprimă. Astfel, caracterul dat al celuilalt este de un tip foarte specific. După cum ar spune Lévinas, absența celuilalt

55 Unele cercetări empirice sugerează că exprimarea multor emoții de bază, cum ar fi furia, fericirea, dezgustul, disprețul, tristețea, frica și surpriza, este universală și interculturală, deși există, desigur , reguli culturale specifice despre cum să le manifestăm în public (Ekman, 2003, pp. 4, 10, 58). Ideea conform căreia expresiile emoționale de bază sunt înnăscute este susținută în continuare de faptul că până și copiii cu orbire congenitală prezintă în mod obișnuit expresii faciale relevante.

este tocmai prezența sa ca altul (1949, p. 89). Alteritatea celuilalt *se manifestă* tocmai în caracterul evaziv al dimensiunii sale la persoana întâi. A cere mai mult, a susține că aș avea o experiență reală a celuilalt doar dacă aș experimenta sentimentele și gândurile sale în felul în care le experimentează el, este un nonsens. Ar implica că îl experimentez pe celălalt doar dacă l-aș experimenta în același mod în care mă experimentez pe mine însumi, adică am ajunge la o abolire a diferenței dintre sine și altul, la o negare a *alterității* celuilalt, a ceea ce îl face pe celălalt un altul.

O teorie satisfăcătoare a cogniției sociale trebuie, prin urmare, să fie capabilă să găsească un echilibru. Pe de o parte , nu va fi potrivit să exagerăm diferența dintre experiența proprie și cea a altora, deoarece acest lucru ne-ar expune problemei conceptuale a minților altora. Pe de altă parte, nu va fi potrivit să subestimăm diferența dintre experiența proprie și cea a altora, deoarece acest lucru nu ar face dreptate alterității celuilalt.

INTERACȚIUNE ȘI NARAȚIUNE

Intersubiectivitatea primară

Cum putem explica capacitatea noastră de a percepe direct intențiile și semnificațiile celorlalți, așa cum descriu Scheler și alți fenomenologi? Știința dezvoltării ne spune că, cu mult înainte de vârsta de patru ani, vârsta la care se presupune că trebuie dobândită teoria minții, capacitățile de interacțiune umană și înțelegere intersubiectivă au fost deja atinse în anumite practici întrupate - practici emoționale, senzoriomotorii , perceptive și nonconceptuale. Aceste practici întrupate constituie principalul nostru acces la înțelegerea celorlalți și continuă să joace acest rol chiar și după ce sunt dobândite abilități mai sofisticate în aceste scopuri (Gallagher, 2001; Zahavi, 2004b).

În majoritatea situațiilor intersubiective, avem o înțelegere directă a intențiilor altei persoane, deoarece aceasta își găsește expresia în acțiunile și comportamentul său expresiv. Această înțelegere nu ne cere să postulăm sau să deducem o credință sau o dorință ascunsă în mintea celeilalte persoane. Ceea ce unii teoreticieni ar putea numi abstract credința sau dorința unei persoane își găsește expresia directă în acțiunile și comportamentele sale.

Un simț perceptiv primar al celuilalt este deja manifest în comportamentul nou-născutului. În imitația neonatală, care depinde nu doar de un contrast, într-un fel, între sine și non-sine și de un simț proprioceptiv

al propriului corp, ci și de capacitatea de a răspunde la faptul că celălalt este o entitate similară cu noi înșine (Bermúdez, 1995; Gallagher, 1996; Gallagher & Meltzoff, 1996), nou-născuții sunt capabili să distingă obiectele neînsuflețite de oameni. Faptul că imită doar fețe *umane* (vezi Legerstee, 1991; Johnson, 2000; Johnson et al., 1998) ne amintește că sunt capabili să împartă mediul înconjurător distingând între acele entități care efectuează acțiuni umane (oamenii) și acele „lucruri" care nu o fac (Meltzoff & Brooks, 2001). O legătură intermodală între simțul proprioceptiv al propriului corp și fața pe care o vedem funcționează deja la naștere. Pentru nou-născut , corpul celeilalte persoane oferă oportunități de acțiune și comportament expresiv - oportunități care pot fi valorificate prin imitație. Încă de la o vârstă fragedă, oamenii (și poate unele animale) sunt capabili de interacțiuni cu ceilalți, la care se referă psihologul dezvoltării Colwyn Trevarthen (1979) în expresia „intersubiectivității primare". Tocmai aceste capacități susțin ceea ce Scheler descrie ca fiind abilitatea de a percepe direct intențiile și semnificațiile celorlalți.

Capacitatea timpurie de a contribui la intersubiectivitatea primară - constituie un mod imediat de interacțiune care nu depinde de ceea ce teoria minții numește „mentalizare" inferențială sau citire a gândurilor. Sugarii, fără intervenția teoriei sau a simulării, sunt capabili să vadă mișcarea corporală ca fiind intenționată și orientată spre un scop și să perceapă alte persoane ca agenți. Acest lucru nu necesită abilități cognitive avansate; mai degrabă, este o capacitate perceptivă „rapidă, automată, convingătoare și puternic determinată de stimuli" (Scholl & Tremoulet, 2000, p. 299). Baldwin și colab., de exemplu, arată că sugarii cu vârsta cuprinsă între 10 și 11 luni sunt capabili să distingă anumite tipuri de acțiuni continue de limitele lor intenționale (Baldwin & Baird, 2001; Baldwin și colab., 2001). Sugarul urmărește ochii celeilalte persoane și percepe diverse mișcări ale capului, gurii, mâinilor și mișcări corporale mai generale ca fiind semnificative și orientate spre un scop. Aceste percepții îi oferă sugarului, până la sfârșitul primului an de viață, o înțelegere a intențiilor și dispozițiilor altor persoane care nu are loc prin mentalizare (Allison și colab., 2000; Baldwin, 1993; Johnson, 2000; Johnson și colab., 1998).

Intersubiectivitatea primară include și coordonarea afectivă dintre gesturile și expresiile sugarului și cele ale celor care îi îngrijesc și interacționează cu ei. Sugarii „vocalizează și gesticulează într-un mod care pare «acordat» [afectiv și temporal] la vocalizările și gesturile celeilalte persoane" (Gopnik & Meltzoff, 1997, p. 131). Sugarii de până la 5-7 luni detectează corespondențe între informațiile vizuale și auditive care

specifică exprimarea emoției (Walker, 1982). Percepția emoției în mișcarea altei persoane, însă, nu implică adoptarea unei poziții teoretice sau crearea unei simulări a unei stări interne. Mai degrabă, este experiența perceptivă a comportamentului întruchipat (Bertenthal și colab., 1984; Moore și colab., 1997). Prin urmare, acest tip de înțelegere perceptivă nu este o formă de citire a minții. Când vezi acțiunile și mișcările expresive ale celeilalte persoane, le vezi deja semnificația: nu este necesară nicio deducere a unui set ascuns de stări mentale (credințe, dorințe etc.).

Capacitățile implicate în intersubiectivitatea primară ne spun că, înainte de a putea măcar să întrebăm ce crede sau ce își dorește cealaltă persoană, avem deja o înțelegere perceptivă specifică a ceea ce simte, dacă ne acordă atenție sau nu, dacă intențiile sale sunt prietenoase sau nu și așa mai departe. În intersubiectivitatea primară, există o intenționalitate corporală comună, împărtășită atât de subiectul care percepe, cât și de celălalt perceput. După cum subliniază Gopnik și Meltzoff, „cartografiem în mod înnăscut mișcările percepute ale celuilalt prin senzațiile noastre kinestezice" (1997, p. 129), iar dovezile din studii recente asupra neuronilor oglindă și sistemelor de rezonanță în neuroștiința socială susțin această teză . [56]Astfel, chiar înainte de a fi capabili să teoretizăm, să simulăm, să explicăm sau să prezicem stările mentale ale altora, suntem deja capabili să interacționăm cu ceilalți și să-i înțelegem prin expresiile , gesturile, intențiile și emoțiile lor, precum și prin modul în care acționează față de noi și față de ceilalți. Mai mult, intersubiectivitatea primară nu este primară doar în termeni de dezvoltare . Dimpotrivă, ea rămâne primară pe tot parcursul vieții , în toate experiențele intersubiective față în față, și stă la baza acelor practici ocazionale și ulterioare dezvoltării care necesită explicarea și prezicerea stărilor mentale la ceilalți.

Intersubiectivitatea secundară

Deși intersubiectivitatea primară ne oferă acces la Ceilalți, acest lucru nu este cu siguranță suficient pentru a explica întreaga gamă a fenomenelor de înțelegere intersubiectivă. Dacă fețele umane sunt deosebit de proeminente chiar și pentru cei mai mici copii sau dacă continuăm să fim capabili să înțelegem perceptiv semnificația expresiilor și mișcărilor intenționale ale altora , acest mod de interacțiune față în față nu epuizează posibilitățile

56Citând teza lui Gopnik și Meltzoff despre necesitatea unei mapări înnăscute , nu susținem prin aceasta interpretarea lor în termenii unei teorii a

înțelegerii intersubiective.

Expresiile, intonațiile, gesturile și mișcările, împreună cu corpurile care le afișează, nu plutesc în aer neancorate : dimpotrivă, ele se găsesc în lume, iar copiii mici încep devreme să observe cum interacționează ceilalți cu lumea. Pe măsură ce copiii încep să conecteze acțiunea la contexte pragmatice , ei intră în ceea ce Trevarthen numește „ intersubiectivitate secundară". În jurul vârstei de un an, copiii depășesc imediatitatea contactului personal al intersubiectivității primare și intră în *contexte* de atenție comună - situații comune - în care învață ce înseamnă lucrurile și la ce sunt ele (vezi Trevarthen & Hubley, 1978). Comportamentul care reprezintă atenția comună începe în jurul vârstei de 9-14 luni (Phillips și colab., 1992). Copilul trece de la monitorizarea privirii celuilalt și a ceea ce privește celălalt la teoretizarea a ceea ce implică acea privire. Într-adevăr, o mare parte din dovezile dezvoltate de Meltzoff și citate de Gopnik și Meltzoff susțin ideea unei puternice capacități perceptive intersubiective la copilul mic.

Urmăriți-l pentru a verifica dacă se uită în continuare la același lucru. De fapt, copilul învață și el să arăte spre același lucru. Copiii de 18 luni înțeleg ce intenționează o altă persoană să facă cu un instrument într-un context specific. Sunt capabili să reactiveze finalizarea unui comportament direcționat către un scop pe care altcineva nu îl finalizează. Când un copil vede un adult încercând să manipuleze o jucărie și arătând frustrare pentru că nu este capabil să o facă, ia imediat jucăria și îi arată adultului cum să o facă (Meltzoff, 1995; Meltzoff & Brooks, 2001). Copilul este capabil să înțeleagă că cealaltă persoană *vrea* mâncare sau că *intenționează* să deschidă ușa; că cealaltă persoană îl vede (copilul) sau că se *uită la* ușă . Aceasta nu înseamnă adoptarea unei atitudini intenționale, adică tratarea celeilalte *persoane ca și cum ar* avea dorințe sau credințe ascunse în mintea sa; dimpotrivă, intenționalitatea este percepută în acțiunile contextualizate ale celorlalți. Ceilalți nu sunt dați mai întâi (și nici nu au fost vreodată) ca obiecte pe care le întâlnim cognitiv sau ca entități care necesită explicații. Îi percepem ca agenți, ale căror acțiuni sunt încadrate de activitățile lor practice. Rezultă că nu există o modalitate uniformă în care ne raportăm la ceilalți; mai degrabă, relațiile noastre sunt mediate de diversele circumstanțe pragmatice care contextualizează aceste întâlniri. Într-adevăr, suntem înțeleși în aceste circumstanțe pragmatice și existăm deja de la început în relație cu ceilalți (să luăm în considerare , de exemplu, dependența unui copil mic de alții pentru hrană), deși este nevoie de ceva timp pentru a distinge agenții care ne oferă hrană de cei care desfășoară alte

activități.

După cum am observat, copiii nu se observă pur și simplu pe ceilalți; nu sunt observatori pasivi. Mai degrabă, ei interacționează cu ceilalți și, făcând acest lucru, își dezvoltă abilități suplimentare în contextul acestor interacțiuni. Înțelegerea noastră a acțiunilor celorlalți este ghidată de cel mai relevant nivel pragmatic (intențional și orientat spre un scop), ignorând descrierile subpersonale sau de nivel inferior și chiar ignorând interpretările care se bazează pe mentalizare. În loc să deducem intențiile altei persoane din mișcările sale corporale și să trecem de acolo la nivelul evenimentelor mentale (dorințe și credințe), vedem acțiunile ca fiind semnificative în contextul mediului fizic și intersubiectiv. Dacă, stând lângă o scândură instabilă, te văd ridicând un ciocan și un cui, îți cunosc intențiile din ciocan, cui și scândură instabilă la fel de bine cum le cunosc din observarea expresiilor tale corporale sau din specularea conținutului minții tale. Interpretăm acțiunile altora prin obiectivele și intențiile stabilite în situații contextualizate, mai degrabă decât în mod abstract prin performanțe musculare sau credințe. [57]*Mediul* , situația sau contextul pragmatic nu sunt niciodată percepute neutru (nesemantic), nici în raport cu posibilele noastre acțiuni, nici cu cele ale altora. Așa cum indică teoria *affordance a lui Gibson* , vedem lucrurile în raport cu posibilele lor utilizări și, prin urmare, niciodată ca observatori decorporați. În mod similar, percepția celeilalte persoane, ca agent, nu este niciodată percepția unei entități existente în afara situației, ci mai degrabă a unui agent în contextul pragmatic, care pune în lumină intențiile (sau posibilele intenții) acelui agent.

Să revenim pe scurt la discuția noastră anterioară despre empatie. Utilizarea conceptului este controversată. Într-adevăr, chiar și în cercurile fenomenologice, noțiunea și-a pierdut reputația . După cum susține Heidegger, dacă cineva încearcă să înțeleagă intersubiectivitatea pe baza empatiei, rămâne prins într-o concepție grav eronată despre natura sinelui:

> De fapt, dacă acest cuvânt [identificare] trebuie să mai aibă un sens, îl poate avea doar pe baza presupoziției că „eul" poate fi *mai întâi* în propria sa „sferă-e" și că, de acolo, trebuie să iasă ulterior pentru a intra în celălalt și în sfera lui. Dar „eul" nu scapă de sine însuși [...], deoarece este deja acolo, și

57Înțelegem performanțele mimilor care lucrează fără ajutoare datorită excelentei lor capacități de a exprima intenții prin mișcări, dar și pentru că contextul ne este familiar. Talentul mimului pentru mișcări expresive este demonstrat clar prin contrast cu ceea ce experimentăm adesea în șarade sau pantomimă, când nu avem niciun indiciu despre ce - încearcă actorul să reprezinte.

> nici nu se introduce în celălalt, deoarece îl întâlnește deja acolo. (1929, p. 131)

Conform acestei versiuni a conceptului, noțiunea de empatie este legată de întrebarea cum un subiect (izolat) întâlnește și înțelege un alt subiect (izolat). Deși abordarea empatică nu comite aceeași eroare ca argumentul analogiei, ea înțelege totuși greșit natura intersubiectivității, considerând-o în primul rând ca o întâlnire tematică între indivizi, în care unul încearcă să înțeleagă emoțiile și experiențele interioare ale celuilalt (această conotație este deosebit de evidentă în cuvântul german pentru empatie: *Einfüllhung).* Cu toate acestea, așa cum subliniază și Heidegger, însăși încercarea de a înțelege tematic experiențele celuilalt este excepția, mai degrabă decât regula. În circumstanțe normale, ne înțelegem destul de bine unii pe alții printr-un angajament comun într-o lume comună.

O critică similară se găsește la Aron Gurwitsch, care recunoaște cu ușurință importanța fenomenelor expresive, dar îl critică pe Scheler pentru abordarea sa prea unilaterală și, prin urmare, susține că domeniul fenomenelor expresive nu este nici singura, nici cea principală dimensiune care trebuie luată în considerare dacă vrem să înțelegem ce ne permite să întâlnim alte ființe umane ca oameni (Gurwitsch, 1979, p. 33). Pentru Gurwitsch, nu îi întâlnim în mod principal și obișnuit pe ceilalți ca obiecte tematice ale cunoașterii. Mai degrabă, îi întâlnim în lumea în care se desfășoară viața noastră de zi cu zi sau, mai precis, îi întâlnim în situații banale, iar modul în care suntem împreună și ne înțelegem unii pe alții este codeterminat în sensul său de acea situație particulară *(ibid.,* pp. 35-36, 95, 106).

Pentru a da un exemplu, Gurwitsch analizează o situație bazată pe un exemplu dat de Wittgenstein, în care doi muncitori pavează un drum. În timpul lucrului, un muncitor pune pietrele, în timp ce celălalt le aranjează la locurile lor. Fiecare dintre cei doi se raportează la celălalt în ceea ce privește activitatea și comportamentul său. Atunci când un muncitor îl înțelege pe celălalt, înțelegerea în cauză nu implică înțelegerea evenimentelor mentale ascunse. Nu există aici nicio problemă a altor minți; adică, nu este vorba despre modul în care un sine izolat accesează un alt sine izolat. Dimpotrivă, ambii muncitori se înțeleg reciproc în virtutea rolului pe care îl joacă în situația comună *(ibid.,* pp. 104, 108, 112).

Tocmai în aceste situații comune și în primul rând pragmatice apar fenomenele expresive. Când lucrez sau conversez cu partenera mea, ea poate da din cap sau se încruntă , dar aceste expresii faciale sunt ambigue;

nu dezvăluie stări psihologice într-un mod simplu și uniform. Fiecare persoană are propriile expresii faciale și obiceiuri. Totuși, acest lucru devine rareori o problemă, deoarece nu întâlnim niciodată expresii izolate. Ele apar întotdeauna într-un context dat, iar înțelegerea noastră a contextului, a ceea ce vine înainte și după, ne ajută să înțelegem expresia. După cum notează Gurwitsch, „același" gest de a clătina din cap poate lua semnificații diferite în situații diferite. Ceea ce este un fenomen expresiv și ce înseamnă acesta într-un caz particular îmi devine de înțeles prin totalitatea situației prezente *(ibid.,* p. 114; vezi Sartre, 1943, p. 395).

Atât Heidegger, cât și Gurwitsch subliniază faptul că înțelegerea intersubiectivă face parte din societate și cultură. Cu toate acestea, se poate accepta această subliniere și totuși să se creadă că noțiunea de empatie își are încă utilizările. Trebuie pur și simplu să recunoaștem că înțelegerea noastră tipică a celorlalți este contextuală și să ne dăm seama că empatia, înțeleasă corect, nu este o chestiune de proiectare a propriilor sentimente asupra celuilalt, ci mai degrabă capacitatea de a experimenta comportamentul ca expresie a minții - adică abilitatea de a accesa viața mentală a celorlalți prin comportamentul lor expresiv și acțiunea semnificativă. Într-adevăr, spre deosebire de abordările mentaliste ale teoriei minții, care definesc problema ca încercare de a accesa mintea celeilalte persoane, abordările fenomenologice consideră că este mai productiv să ne concentrăm asupra lumii celeilalte persoane. După cum spune Merleau-Ponty: „În măsura în care am funcții senzoriale [...] comunic deja cu ceilalți [...]. Privirea mea cade asupra unui corp viu, în actul de acțiune, și imediat obiectele care îl înconjoară primesc un nou strat de semnificație: ele nu mai sunt ceea ce aș putea eu însumi să fac din ele, ci ceea ce acest comportament va face din ele" (1962, pp. 458-459). Într-adevăr, pentru a-i înțelege pe ceilalți oameni nu trebuie mai întâi să intru în mintea lor, ci mai degrabă trebuie să fiu atent la lumea pe care o împărtășesc deja cu ei.

Competență narativă

Cum putem dobândi o înțelegere mai complexă și nuanțată a motivului pentru care oamenii fac ceea ce fac? Cu siguranță începem prin a realiza că, atunci când se confruntă cu o scândură șubred, unii vor ridica un ciocan și un cui și se vor apuca de treabă, alții vor vorbi pur și simplu despre asta, alții o vor ignora cu totul. Începem să înțelegem că o persoană poate ști ceva ce alta nu știe sau că alții pot gândi foarte diferit de noi. Pentru a-i înțelege pe ceilalți aflați în aceste situații și pentru a ne angaja în astfel de practici, avem

nevoie de mai mult decât propriile noastre percepții de bază, emoții și interacțiuni față în față.

Tomasello a propus recent teza conform căreia cogniția noastră socială poate lua trei forme: îi putem înțelege pe ceilalți (1) ca ființe animate, (2) ca agenți intenționali și (3) ca agenți mentali. Potrivit lui, relevanța ontogenetică a acestei diviziuni tripartite este imediată. În timp ce sugarii sunt capabili să distingă ființele animate de cele neînsuflețite de la naștere, ei sunt în schimb capabili să detecteze intenționalitatea , în sensul comportamentului orientat spre un scop, în jurul vârstei de 2-12 luni (după cum o demonstrează fenomenele de atenție comună, urmărire a privirii, efort comun, învățare imitativă etc.) și să devină conștienți de ceilalți ca agenți mentali cu convingeri care pot diferi de ale lor în jurul vârstei de 4-5 ani. De ce durează atât de mult până se ajunge la această etapă finală? Răspunsul lui Tomasello este dublu: pe de o parte, el atrage atenția asupra rolului diferit jucat de comportamentul expresiv: în timp ce animația celorlalți este exprimată direct în comportamentul lor, intenționalitatea este exprimată și în acțiuni, dar este oarecum separată de acestea , deoarece uneori poate să nu fie exprimată sau poate fi exprimată în moduri diferite. În cele din urmă, când vine vorba de gânduri și credințe, acestea pot să nu fie deloc exprimate în comportament (Tomasello, 1999, p. 212), ceea ce le face mult mai dificil de înțeles. Pe de altă parte, Tomasello susține că cea mai avansată formă de cunoaștere socială apare atât de târziu, deoarece depinde de interacțiuni sociale prelungite, din viața reală *(ibid.,* p. 204). Mai precis, el susține că utilizarea limbajului poate juca un rol crucial în capacitatea progresivă a copiilor de a vedea oamenii ca agenți mentali *(ibid.,* p. 209). Pentru a înțelege că alte persoane au credințe despre lume care pot diferi de ale lor, copiii trebuie să fie capabili să se implice cu acestea în conversații în care aceste trei perspective diferite apar clar, de exemplu, prin dezacorduri, neînțelegeri, solicitări de clarificări sau dialoguri reflexive *(ibid.,* pp. 209, 215). Deși poate părea înșelător să se considere diferența dintre înțelegerea acțiunilor altora orientate spre un scop și înțelegerea credințelor lor false sau divergente ca o diferență între înțelegerea altora ca agenți intenționali și înțelegerea altora ca agenți mentali - acest lucru poate sugera atât că nu există nimic mental în acțiunile orientate spre un scop, cât și că gândurilor și credințelor le lipsește intenționalitatea - Tomasello are cu siguranță dreptate să sublinieze că înțelegerea noastră asupra celorlalți devine progresiv mai sofisticată și că există dimensiuni ale minții care sunt mai puțin ușor accesibile decât altele. Mai mult, are, de asemenea, dreptate să sublinieze -

dimensiunea culturală și socială a acestui proces de dezvoltare. Mai degrabă decât să fie rezultatul unei maturizări automate a anumitor module cognitive înnăscute, pare plauzibil să considerăm aceste forme mai sofisticate de cunoaștere socială ca abilități care se dezvoltă împreună cu forme din ce în ce mai complexe de interacțiune socială.

Abordările teoriei minții, TT, ST sau orice versiune hibridă care le combină, neglijează unele facultăți de bază și importante ale cogniției sociale. Cu toate acestea, recunoașterea capacităților de înțelegere a celorlalți definite de intersubiectivitatea primară și secundară (capacitățile întrupate, senzoriomotorii, determinate de emoții, care ne permit să percepem intențiile altora și capacitățile perceptive și practice care ne permit să-i înțelegem pe ceilalți în situațiile pragmatic contextualizate ale vieții de zi cu zi) nu este încă suficientă pentru a aborda ceea ce sunt în mod clar noi dezvoltări ale capacităților în jurul vârstelor de 2, 3 și 4 ani. În jurul vârstei de 2 ani, desigur , limbajul este un eveniment evident, dar dacă dezvoltarea limbajului în sine este ceva ce depinde de capacitățile de intersubiectivitate primară și secundară, ea dezvoltă și aceste capacități și le face să funcționeze în contexte sociale mult mai sofisticate.

Explicarea și prezicerea acțiunii din perspectiva persoanei a treia sunt mult mai puțin frecvente și fiabile decât mijloacele intersubiective obișnuite de înțelegere a celorlalți prin dialog , conversație și narațiuni comune (Hutto, 2004). Dacă cineva face ceva derutant, de departe cea mai ușoară și mai fiabilă modalitate de a obține o perspectivă nu este să te angajezi în teoretizări detașate sau simulări interne, ci să-ți folosești abilitățile de conversație și să ceri persoanei explicații.

Este important de menționat că abilitatea de a înțelege narațiunea , care începe să se dezvolte în jurul vârstei de 2 ani, oferă o înțelegere mai nuanțată a celorlalți. Prezența omniprezentă a narațiunii în viața noastră de zi cu zi și dezvoltarea competenței narative oferă o alternativă mai parcimonioasă la abordările teoriei teoriei și teoriei simulării și explică mai bine înțelegerea (și neînțelegerea) adesea mai detaliată a celorlalți. Competența în diferite tipuri de narațiuni ne permite să-i înțelegem pe ceilalți într-o varietate de moduri. De exemplu, narațiunile din psihologia bunului simț (Bruner, 1986) ne pot oferi mijloacele de a facilita înțelegerea acțiunilor intenționate în ceea ce, așa cum am argumentat, sunt rarele cazuri în care, ca observatori, ne confruntăm cu o situație care ne ridică îngrijorări. Iată ce propune Hutto cu ipoteza sa privind practica narativă:

> Narative (IPN) ne spune că, de obicei, copiii dobândesc înțelegere

> [psihologică bazată pe bunul simț] prin implicarea, cu ajutorul altora, în - practica povestirii. Poveștile celor care acționează pe baza unor motive - narațiuni psihologice bazate pe bunul simț - sunt esențiale pentru această practică. Poveștile de acest tip special oferă antrenamentul crucial necesar pentru înțelegerea motivelor. (2007, p. 53)

O idee conexă este aceea că alte tipuri de competență narativă permit o interpretare mai puțin mediată a acțiunilor și intențiilor celorlalți, adică fără a fi nevoie de o psihologie a bunului simț a stărilor mentale. De obicei, înțelegerea motivelor celorlalți nu constă în a înțelege „stările lor mentale" discrete, ci mai degrabă atitudinile și răspunsurile lor ca persoane întregi, situate. Întâlnesc cealaltă persoană nu abstractizată de circumstanțe, ci încorporată în ceva care are un început și se mișcă într-o anumită direcție. Îi văd pe ceilalți încadrați într-o poveste, în care pot sau nu juca un rol. Narațiunea nu este în primul rând despre ceea ce „se întâmplă în capul lor", ci mai degrabă despre ceea ce se întâmplă în lumea pe care o împărtășim și cum înțeleg și răspund alții la aceasta. În acest sens, înțelegerea bunului simț a celorlalți nu constă într-o teorie psihologică a bunului simț, ci într-un raționament practic iscusit care depinde de o competență narativă dezvoltată.

Totuși, ne putem întreba dacă narațiunile nu sunt, în cele din urmă, un tip de teorie și dacă această dependență puternică de narațiuni implică faptul că acestea adoptă un fel de teorie a minții. După cum vedem noi, există două diferențe cruciale între narațiunile care încadrează interacțiunea noastră socială și tipurile de teorie la care apelează TT. În primul rând, aceasta din urmă se referă la entități neobservabile. Conform TT, de fapt, stările mentale sunt entități postulate, teoretic comparabile cu găurile negre din astrofizică, iar mulți teoreticieni ai TT cu înclinații eliminativiste ar argumenta chiar că găurile negre sunt mult mai reale decât stările mentale precum speranțele, amintirile, intențiile și emoțiile. Narațiunile, în schimb, se bazează pe evenimente observabile care au loc în lume. În al doilea rând, acest lucru implică, așa cum sugerează Bruner (1986), că narațiunea este un mod particular de gândire care se ocupă de concret și particular: consideră contextul concret ca fiind de importanță primordială în determinarea sensului. În schimb, teoriile propriu-zise se preocupă de abstract și general și, în acest sens, sunt abstracte de contextul particular.[58]

58Aceasta nu înseamnă a nega faptul că teoriile au contextele lor istorice, în ceea ce privește modul în care se dezvoltă și modul în care sunt utilizate de teoreticieni. Teoria, însă , tinde să ignore chiar aceste contexte. Mai important, însă, din cauza naturii lor

În cazul cuiva care efectuează o acțiune derutantă , narațiunea poate facilita înțelegerea prin umplerea golului cu un „motiv de a fi" atunci când acesta nu este imediat evident. Aceasta nu înseamnă că înțelegerea celorlalți necesită relatarea unei povești sub formă narativă într-un sens explicit și eficient, ci doar că cineva este capabil să vadă și să plaseze cealaltă persoană într-un context pragmatic și social detaliat și să înțeleagă acel context narativ. Așa cum a propus Alasdair McIntyre (1981), o acțiune este inteligibilă pentru un observator sau participant atunci când acea acțiune poate fi acomodată într-o narațiune (vezi Gallagher & Hutto, 2007).

Încadrarea narativă a înțelegerii mele despre ceilalți poate fi explicită sau implicită. Utilizarea implicită a narațiunii înseamnă că, pe măsură ce interpretez acțiunile altei persoane, o fac fără să-mi dau seama că interpretarea mea implică o structură narativă. Chiar și atunci când cunoașterea explicită a poveștii unei persoane mă ajută să înțeleg ceea ce face, poate fi mult mai mult decât atât. Înțeleg orice poveste anume prin intermediul altor narațiuni despre practici sociale, contexte și personaje relevante. Astfel de narațiuni pot influența, de asemenea, judecățile mele evaluative despre acțiunile celeilalte persoane.

Exemplul lui Sartre despre cineva prins trăgând cu ochiul prin gaura cheii este potrivit. Dacă te prind îngenuncheând, trăgând cu ochiul prin gaura cheii la cineva din camera alăturată, pot presupune imediat că comportamentul tău este o încălcare culpabilă a vieții private. Ești un „spion" și trebuie demascat. Dar înțelegerea mea despre comportamentul tău nu se bazează pe nicio teorie a spionajului și nici pe deducții despre ceea ce poate crezi sau îți dorești. La urma urmei, te-am prins „în flagrant", „în flagrant delict", iar evaluarea mea asupra comportamentului tău este pe deplin influențată de diversele narațiuni spuse despre spionaj. Și tu le cunoști și, tocmai din acest motiv, te simți imediat rușinat și simți întreaga greutate a judecății mele.

Rolul central pe care îl au narațiunile indică în două direcții : în primul rând, pentru o înțelegere mai completă, pot fi necesare narațiuni mai ample care să contextualizeze și mai bine situația, prin intermediul unor norme culturale diferite sau prin specificarea unicității istoriei și valorilor unei persoane. Astfel de narațiuni sunt disponibile ca practici normative comune

generale, teoriile ignoră contextul persoanei pe care încearcă să o înțeleagă (să-l numim contextul aplicării). În măsura în care teoriile rămân generale și depind de reguli sau predicții predeterminate, ele subestimează importanța unor aspecte particulare ale situației în cauză. Dacă teoreticienilor minții le pasă de contextul aplicării, o fac doar - apelând la aspectele narative ale situației.

care informează și ajută la constituirea înțelegerii noastre culturale sau de bun simț (vezi Brandom, 1994). Împreună, înarmați cu această înțelegere narativă, procedăm la stabilirea unor instituții importante, la crearea de legi și la implicarea în practici sociale complexe.

În al doilea rând, prin dobândirea narațiunilor pe care le împărtășim cu ceilalți, ne modelăm înțelegerea de sine. Deoarece ne dezvoltăm în contexte sociale și, de obicei, dobândim capacitatea de înțelegere în acele contexte sociale, dezvoltarea auto- narațiunilor îi implică, evident, pe ceilalți. Katherine Nelson (2003) observă că abilitățile narative încep să apară la vârsta de 2 ani , „în raport cu experiența copilului, care este transmisă și practicată împreună cu el sau ea de către părinții săi". Auto-narațiunile - trebuie construite pe baza experiențelor noastre cu și cu ceilalți și a narațiunilor lor. Astfel, la începutul acestui proces, descoperim că „copiii cu vârste cuprinse între 2 și 4 ani își «însușesc» adesea povestea altcuiva și o transformă în a lor" *(ibid.,* p. 31). Explicația modului în care îi înțelegem pe ceilalți prin narațiuni are, așadar, și o altă latură, și anume că ne înțelegem și pe noi înșine prin narațiuni. După cum vom vedea în capitolul următor, această idee susține un consens interdisciplinar tot mai mare în rândul psihologilor dezvoltării, neurocercetătorilor și filosofilor (vezi Bruner, Dennett, Damasio, McIntyre, Ricoeur, Schectman) cu privire la importanța unui sine narativ întrupat social.

LECTURI SUPLIMENTARE

AVRAMIDES, A., *Alte minți.* Roudedge, Londra 2001. GURWITSCH, A., *Întâlniri umane în lumea socială.* Trad. și Kersten. Editura Universității Duquesne, Pittsburgh, 1979.

HUSSERL, E., *Meditații carteziene, cu adăugarea Discursurilor pariziene.* Trad. ital. Bompiani, Milano 1997.

HUTTO, D.D., RATCLIFFE, M. (ed.), *Psihologia populară reevaluată.* Springer Publishers, Dordrecht 2007.

RATCLIFFE, M., *Regândirea psihologiei sensului comun.* Palgrave-Macmillan , Londra, 2007.

SARTRE, J.-P., *Imaginația; Idei pentru o teorie a emoțiilor.* Trad. ital., Bompiani, Milano, 1972.

SCHELER, M., *Esența și formele simpatiei.* Traducere italiană. Città Nuova, Roma 1980.

STEINBOCK, A., *Acasă și dincolo de el.* Northwestern University Press,

Evan Ston, 1995.

THEUNISSEN, M., *Celălalt.* Trad. C. Macann. MIT Press, Cambridge, MA 1986.

THOMPSON, E. (ed.), *Între noi înșine: Probleme legate de persoana a doua în studiul conștiinței.* Imprint Academic, Exeter 2001.

ZAHAVI, D., *Husserl și intersubiectivitatea transcendentală.* Ohio University Press, Atena, 2001.

10

SINELE ȘI PERSOANA

Statutul și natura fenomenologică și ontologică a sinelui sunt subiecte controversate, dezbătute în prezent în diverse domenii de cercetare, inclusiv filosofia minții, teoria socială, *studiile culturale ,* psihiatria, psihologia dezvoltării și neuroștiința cognitivă. Printre subiectele abordate se numără întrebări precum ce este sinele, dacă există și este real sau dacă este doar un construct social sau poate o iluzie indusă neurologic. În cele din urmă, dacă există un astfel de lucru precum sinele, se pune întrebarea ce rol joacă acesta în viața noastră conștientă și când și cum apare în dezvoltarea copilului.

Comunitatea științifică este destul de împărțită în ceea ce privește - legitimitatea științifică și filosofică a noțiunii de sine. În prezent, nu există un consens cu privire la faptul dacă sinele are o realitate experimentabilă sau nu este nimic mai mult decât o ficțiune teoretică. Unii susțin că simțul sinelui este o parte integrantă a conștiinței (vezi Damasio, 1999), lucru pe care cercetările în curs privind corelațiile neuronale ale conștiinței trebuie neapărat să îl ia în considerare. Alții, însă, consideră că nu este nici necesar, nici rațional să presupunem existența sinelui, ca entitate teoretică care nu îndeplinește nicio funcție explicativă indispensabilă (vezi Metzinger, 2003). În prezent, ambele tabere au susținători pasionați. De unde ar trebui să începem dacă vrem să facem progrese?

Un prim pas este să recunoaștem că nu există o înțelegere filosofică larg răspândită a ceea ce înseamnă a fi un sine. Conceptul este caracterizat în multe feluri în literatura de specialitate. Ne putem face o idee despre disparitatea concepțiilor luând în considerare un inventar incomplet de termeni care au devenit răspândiți în teoriile filosofice și psihologice:

- Sine material, sine social, sine spiritual (James, 1890). *

- Sinele ecologic, sinele interpersonal, sinele extins, sinele privat, sinele conceptual (Neisser, 1988).
- Sine autobiografic, sine cognitiv, sine contextualizat, sine nucleu , sine dialogic, sine întrupat, sine empiric, sine fictiv, sine minimal, sine neural (vezi, de exemplu, Damasio, 1999; Strawson, 1999).

Această diferență, care este atât problematică, cât și productivă, este direct legată de numeroase abordări metodologice urmărite în filosofie și în studiile interdisciplinare conexe despre sine. Acestea includ introspecția, analiza fenomenologică, analiza lingvistică, utilizarea experimentelor de gândire, cercetarea empirică în științele cognitive și ale creierului, precum și studiile comportamentului excepțional și patologic . O întrebare care se pune în acest moment este dacă diferite caracterizări ale sinelui sunt pur și simplu aspecte diferite ale unui concept de sine unificat sau dacă, dimpotrivă, identifică concepte diferite și fără legătură. Vom aborda această problemă a „coerenței interteoretice" mai târziu. Indiferent de modul în care se răspunde la această întrebare, varietatea abordărilor și definițiilor găsite în studiile despre sine întărește în mod productiv ideea că cogniția umană implică aspecte complexe și diverse, care nu sunt ușor de redus la un singur set de principii.

NEUROSCEPTICISMUL ȘI DOCTRINA INEXISTENȚEI SINELUI

Legitimitatea noțiunii de sine a fost pusă sub semnul întrebării de-a lungul istoriei filosofiei. Există o tradiție care susține că postularea unui sine sau a unui subiect conștient nu are un fundament descriptiv. Dacă descriem cu exactitate conținutul conștiinței noastre, dacă acordăm cu adevărat atenție la ceea ce este dat, nu găsim niciun sine. Aceasta este interpretarea clasică a reflecțiilor lui Hume asupra sinelui. Rezultă că, în loc să aibă o realitate experiențială, sinele trebuie clasificat ca un construct lingvistic sau un produs al reflecției. Această perspectivă - și acest lucru poate fi oarecum surprinzător - se regăsește și în fenomenologie. În prima ediție a *Investigațiilor logice,* Husserl apără ceea ce este cunoscut sub numele de teoria non-egoologică a conștiinței. Conform acestei teorii, nu există un sine identic și pur împărtășit de toate experiențele care să le condiționeze unitatea. Experiențele nu sunt stări sau proprietăți ale cuiva, ci evenimente mentale care au loc în cadrul unui subiect. Deși putem distinge între o mașină sport roșie și experiența unei mașini sport roșii, nu putem

identifica un al treilea element, un ego pur, care este îndreptat intenționat către mașina sport prin intermediul experienței .

Sartre a adoptat ulterior o perspectivă similară. S -a susținut uneori că viața mentală s-ar dezintegra într-un haos de senzații nestructurate și separate dacă nu ar fi susținute de funcția unificatoare, sintetizatoare și individuatoare a unui ego central, atemporal. Cu toate acestea, așa cum a observat Sartre într-unul dintre primele sale eseuri, *„Transcendența Eului* ", un astfel de raționament judecă greșit fluxul conștiinței: aceasta din urmă nu necesită un principiu extern de individuație, deoarece este individuată *per se.* Nici conștiința nu are nevoie de vreun principiu de unificare transcendentă, deoarece, ca atare, este o unitate în mișcare. După cum am văzut în capitolul 4, tocmai ca temporalitate conștiința se unifică. Prin urmare, o relatare corectă a conștiinței timpului va demonstra că contribuția unui ego este inutilă și, în consecință, eul își va pierde *rațiunea de a fi* (Sartre, 1957, p. 58).

Mai mult, Sartre a susținut că o investigație fenomenologică adecvată a conștiinței trăite pur și simplu nu va reuși să detecteze niciun ego, înțeles fie ca ceva ce locuiește în conștiință, fie ca ceva ce o posedă. Se spune uneori despre o persoană care este absorbită de ceva ce a „uitat" ea însăși. Acest mod de a vorbi are un sâmbure de adevăr. Când sunt absorbit de citirea unei povești, sunt conștient de narațiunea și conștiința de sine prereflexivă *a lecturii* , dar, potrivit lui Sartre, nu am conștiința unui ego. Atâta timp cât suntem absorbiți de experiență, atâta timp cât o trăim , nu apare niciun ego. Acesta apare doar atunci când adoptăm o atitudine distanțatoare și obiectivantă față de experiența în cauză - adică atunci când *reflectăm asupra* ei. După cum observă Sartre, egoul care apare în reflecție este obiectul și nu subiectul reflecției. Când explorez reflexiv un astfel de obiect, îl voi examina ca și cum ar fi sinele altei persoane. Cu alte cuvinte, voi adopta perspectiva celuilalt asupra mea *(ibid.,* p. 97). În acest sens, sinele este transcendent și tocmai din acest motiv Sartre, în încercarea de a depăși scepticismul, a negat că sinele este ceva de care ne putem lăuda cu vreo certitudine specială: „Sinele meu, de fapt, *nu este mai sigur conștiinței decât sinele altor oameni* . Este pur și simplu mai intim" *(ibid.,* pp. 111-112).

Acest scepticism despre sine, motivat fenomenologic, a fost recent comparat cu un tip destul de diferit de scepticism. Conform unei opinii care devine populară printre unii neurocercetători și filozofi, ceea ce este crucial nu este dacă sinele este dat în experiență sau nu. Dacă ceva este real nu este o întrebare despre aparența sa, nici dacă este experimentat ca real, ci mai

degrabă o întrebare despre cum se încadrează această noțiune în viziunea noastră științifică asupra lumii. Prin urmare, conceptul de sine a fost testat după acest criteriu, iar rezultatul a fost negativ .

Un exponent de frunte al acestui neuroscepticism este Thomas Metzinger, care, în lucrarea *sa „A fi nimeni",* oferă o analiză reprezentaționalistă și funcționalistă a ceea ce înseamnă o perspectivă la persoana întâi experimentată conștient. Concluzia la care ajunge este destul de lipsită de echivoc: „Nu există astfel de lucruri în lume precum sinele" (2003, p. 1). Din toate scopurile științifice și filosofice , noțiunea de sine poate fi eliminată în siguranță. Nu este nici necesar, nici rațional să presupunem existența unui sine, deoarece este o entitate teoretică care nu îndeplinește nicio funcție explicativă dispensabilă. În realitate, sinele nu este un obiect existent în realitate și cu siguranță nu este o substanță imuabilă, ci mai degrabă ceea ce Metzinger numește un construct reprezentațional. Organismele biologice există, dar un organism nu este un sine. Unele organisme au modele de sine, dar acestea nu sunt sinele: sunt, dimpotrivă, stări complexe ale creierului *(ibid .,* p. 563). Tot ce există cu adevărat sunt anumite tipuri de sisteme de procesare a informațiilor angajate în operațiuni de automodelare și nu trebuie să facem greșeala de a confunda un model cu realitatea *(ibid.,* pp. 370, 385, 390). Sau, mai precis, sistemul autoreprezentativ se găsește blocat într-o auto-neînțelegere tipică realismului naiv *(ibid.,* pp. 332, 436-437, 564). Strict vorbind , nu există nimic care să se conceapă pe sine ca ceva, pentru că nu există nimeni care să poată fi păcălit de iluzia unui sine conștient *(ibid.,* p. 634).

Desigur, este posibil să vorbim despre sine și despre ego în felul în care o fac Husserl, Sartre și chiar Metzinger. O problemă care decurge din rezervele lor sceptice este însă că toți presupun concepte de sine destul de specifice, pe care apoi le critică. Dar este oare cu adevărat clar ce este de fapt un sine?

DIVERSE NOȚIUNI DE SINE

Ceea ce intenționăm să facem în această secțiune este să comparăm o concepție destul de clasică despre sine – sinele ca pol pur al identității – care a fost în mare parte ținta criticilor non-egoiste, cu două moduri alternative, mai recente, de înțelegere a sinelui – sinele ca construcție narativă și sinele ca dimensiune a experienței.

Sinele ca pol pur al identității

Această perspectivă tradițională insistă asupra faptului că trebuie să distingem sinele identic de multitudinea experiențelor în schimbare. Secvențial, pot gusta un singur shot de whisky de malț , pot mirosi un buchet de violete, pot admira o pictură de Picasso și îmi amintesc o vizită la Veneția. Ne confruntăm aici cu o multitudine de experiențe diferite, care totuși au ceva în comun: au același subiect, sunt toate trăite de același sine, și anume, eu însumi. În timp ce experiențele apar și dispar în fluxul conștiinței, sinele rămâne identic în timp. Mai precis, sinele este înțeles ca un *principiu distinct al identității* , care există independent de fluxul experiențelor în schimbare și care, tocmai din acest motiv, structurează acel flux, conferindu-i unitate și coerență.

Noțiunea operațională de sine aici este evident foarte abstractă și formală. Experiența este invariabil trăită *de* un anumit subiect; este întotdeauna o experiență *pentru* un anumit subiect. Prin urmare , sinele este înțeles ca subiectul pur, un ego, la care fiecare episod al experienței se referă în mod necesar. Este subiectul experienței, mai degrabă decât obiectul său. În loc să fie ceva ce poate fi dat în sine ca obiect al experienței , este o condiție necesară de posibilitate pentru o experiență coerentă. Putem deduce că trebuie să existe, dar nu este în sine ceva ce poate fi experimentat. Este un principiu evaziv, o presupoziție, mai degrabă decât un dat sau ceva care apare în fluxul experienței. Dacă ar avea o aparență fenomenală , ar apărea cuiva, adică ar fi un obiect și, prin urmare, nu ar mai fi un sine (vezi Natorp, 1912, pp. 8, 40). După cum observa deja Kant în *Critica rațiunii pure,* „este [...] evident că nu-mi este posibil să cunosc ca obiect chiar acel lucru pe care trebuie să-l presupun pentru a putea cunoaște un obiect în general” (1787 [2] , A 402).

Sinele ca o construcție narativă

O modalitate cu totul diferită de a concepe sinele provine din faptul că înțelegerea de sine și cunoașterea de sine, mai degrabă decât să fie ceva dat o dată pentru totdeauna, sunt ceva ce trebuie însușit și realizat cu succes în grade diferite. Atâta timp cât viața curge, nu există o înțelegere de sine finală. Același lucru se poate spune însă despre ce înseamnă să fii un sine. Sinele nu este un lucru, nu este ceva fix și imuabil, ci mai degrabă ceva care evoluează. Este un rezultat, mai degrabă decât un dat. Este ceva care se realizează prin planurile și acțiunile cuiva și, prin urmare, nu poate fi înțeles

independent de propria autointerpretare. Simplu spus, cineva nu este un sine în același mod în care este un organism viu și nu are un sine în același mod în care are o inimă sau un nas (Taylor, 1989, p. 52).

Conform acestei perspective, care a devenit recent din ce în ce mai populară, sinele se constituie în cadrul unor autointerpretări narative. Puși în fața întrebării: „Cine sunt eu?", vom spune o anumită poveste și vom sublinia anumite aspecte pe care le considerăm a fi de o importanță deosebită, cum ar fi ceea ce constituie *laitmotivul* vieții noastre, ceea ce definește cine suntem, ceea ce le oferim celorlalți să ne recunoască și să ne aprobe (Ricoeur, 1983-1985, p. 376). Această narațiune, însă, nu este pur și simplu o modalitate de a înțelege aspecte ale naturii unui sine preexistent, întrucât nu există un sine preexistent, adică ceva care așteaptă să fie - reprezentat în cuvinte. A crede că există un astfel de fapt prelingvistic înseamnă, aproape literalmente, că am fost înșelați de povești.

Explicația narativă este destul de explicită în sublinierea *dimensiunii temporale* a sinelui (vezi și capitolul 4). Timpul uman este timpul poveștilor noastre de viață, un timp narat, structurat și articulat prin medierile simbolice ale narațiunilor (*ibid.,* p. 377). Evenimentele și experiențele care au loc în momente diferite sunt unite prin faptul că sunt încorporate într-o singură narațiune. Dacă o anumită acțiune, experiență - sau caracteristică este considerată a mea depinde de faptul că este încorporată în auto-narațiunea mea. După cum spune MacIntyre, unitatea sinelui „constă în unitatea unei narațiuni care leagă nașterea de viață și moarte, așa cum începutul unei opere literare este legat de mijlocul și sfârșitul său" *(ibid.,* p. 246).

Explicația narativă evidențiază, de asemenea, *dimensiunea socială* a sinelui (vezi Capitolul 9). Povestirea este un proces social care începe în copilăria timpurie și continuă de-a lungul vieții noastre. Ajung să știu cine sunt și ce vreau să fac în viață participând la o comunitate lingvistică. Ceilalți sunt chemați să asculte și să accepte explicațiile narative pe care le oferim acțiunilor și experiențelor noastre. Mai mult, așa cum subliniază Bruner, poveștile care ne fac ceea ce suntem nu sunt construite de la zero: ele sunt structurate pe genuri convenționale. Când vorbesc despre mine , sinele meu devine parte a domeniului public, iar forma și natura sa sunt ghidate de modele culturale despre ceea ce ar trebui și nu ar trebui să fie sinele (Bruner, 2002, p. 65). Prin urmare, a ajunge să te cunoști pe tine însuți ca persoană cu o anumită poveste de viață și trăsături de caracter este atât mai complicat decât cunoașterea credințelor și dorințelor imediate, cât și mai puțin privat decât ar putea părea inițial (Jopling, 2000, p. 137). Când

mă interpretez printr-o poveste de viață, pot fi atât naratorul, cât și personajul principal, dar nu sunt unicul ei autor. Începutul poveștii mele a fost întotdeauna stabilit pentru mine de alții, iar modul în care se desfășoară povestea este determinat doar parțial de alegerile și deciziile mele . De fapt, povestea oricărei vieți individuale nu este doar împletită cu poveștile altora (părinți, frați, prieteni etc.), ci este și încorporată într-o structură istorică și comunitară mai amplă de semnificație (MacIntyre, 1985, pp. 246-247). Indiferent dacă mă înțeleg ca moștenitor sau ca continuator al diverselor tradiții, povestea mea este încorporată în acele tradiții.

Cine suntem depinde de povestea pe care noi (și alții) o spunem despre noi înșine. Povestea poate fi mai mult sau mai puțin coerentă, iar același lucru este valabil și pentru identitatea de sine. Prin urmare, sinele narativ este o construcție deschisă, supusă unei revizuiri constante, se bazează pe fundamente narative relevante din punct de vedere cultural și este organizată în jurul unui set de scopuri, idealuri și aspirații (Flanagan, 1992, p. 206). Este o construcție identitară care începe în copilăria timpurie și continuă pe tot parcursul vieții, implicând întotdeauna o interacțiune socială complexă. Cine suntem depinde de valorile, idealurile și obiectivele noastre, *precum și* de acțiunile pe care le întreprindem: depinde de ceea ce este important și semnificativ pentru noi, iar acest lucru, desigur, este condiționat de comunitatea din care facem parte. Prin urmare, așa cum s-a susținut adesea, nu putem fi un sine singur, ci doar împreună cu ceilalți, ca parte a unei comunități lingvistice . Această conexiune narativă cu ceilalți merge în două direcții: nu numai că ne modelează sinele, dar, așa cum am indicat în capitolul anterior, oferă și cadrul pentru înțelegerea celorlalți.

Este demn de remarcat faptul că explicația narativă, dacă este citită într-un anumit fel, se poate transforma într-o versiune a doctrinei inexistenței sinelui. Într-adevăr, sinele narativ extins poate fi considerat pur și simplu o ficțiune, deși utilă, deoarece conferă vieții un sentiment practic de continuitate; și totuși, este o ficțiune. Dennett (1988, 1991) oferă un exemplu al acestei perspective, pe care o consideră consistentă cu evoluțiile recente în înțelegerea modului în care funcționează creierul. În neuroștiința contemporană, există un consens asupra faptului că procesele neuronale sunt distribuite în mare măsură în diferite regiuni ale creierului. Prin urmare, nu există un centru neuronal unificat real al experienței care să poată fi numit sine. Cu toate acestea, oamenii au limbaj și, odată cu el, începem să facem experiențele noastre relativ coerente și integrate pe perioade lungi de timp. Folosim cuvinte pentru a spune povești și, potrivit lui Dennett, cu aceste povești creăm ceea ce numim sine. Ne extindem

limitele biologice pentru a cuprinde o viață întreagă de experiență semnificativă. Două lucruri trebuie remarcate în teoria lui Dennett: în primul rând, nu ne putem opri să ne „inventăm ” sinele. Suntem concepuți biologic să devenim utilizatori ai unui limbaj și, odată ce am intrat în pânza sa și am început să ne țesem propriile povești, nu mai avem control total asupra produsului. După cum spune Dennett, „Poveștile noastre sunt țesute, dar în mare parte nu le țesem noi; ele ne țes pe noi” (1991, p. 464). În al doilea rând, un produs important al unei astfel de țesături este sinele narativ. Acesta, însă, nu este o substanță reală, ci, potrivit lui Dennett, o abstracțiune goală. Mai exact , Dennett definește sinele ca un „centru de greutate narativ” abstract și îl compară cu ficțiunea teoretică a centrului de greutate al oricărui obiect fizic. În cazul gravitației narative, însă , un sine individual este un punct abstract, mobil, unde se întâlnesc diversele povești (fictive sau biografice) pe care individul le spune despre sine și cele care sunt spuse despre el.

Sinele ca dimensiune experiențială

În *lucrarea sa *Emoție și conștiință**, Damasio susține că simțul sinelui este o parte indispensabilă a minții conștiente. După cum scrie el, „Dacă cineva interpretează «conștiința de sine» ca «conștiință cu un simț al sinelui», termenul acoperă în mod necesar întreaga conștiință umană - nu există alte tipuri de conștiință” (1999, p. 34). Când gândesc, citesc un text, percep o melodie, o mașină sport roșie sau o ceașcă aburindă de ciocolată caldă, am automat și implicit sentimentul că eu sunt cel care face asta și nu altcineva. Am sentimentul că obiectele pe care le percep în acest moment sunt percepute din perspectiva mea și că gândurile care se formează în mintea mea sunt ale mele și nu ale altcuiva. Astfel, așa cum spune Damasio, în viața mea conștientă există prezența constantă, deși liniștită și subtilă, a unui sine *(ibid.,* pp. 21, 23, 146).

Conștiința, însă, nu este un monolit, iar Damasio face o distincție rezonabilă între un tip simplu, fundamental de conștiință, pe care îl numește *conștiință centrală,* și un tip mai complex, pe care îl numește *conștiință extinsă.* Conștiința centrală are un singur nivel de organizare și rămâne stabilă pe tot parcursul vieții unui organism . Nu este unic umană (și animalele non-umane pot avea conștiință centrală) și nu depinde de - memoria convențională, raționament sau limbaj. Conștiința extinsă, în schimb, are mai multe niveluri de organizare, evoluează pe tot parcursul vieții unui organism și depinde atât de memoria convențională, cât și de cea

de lucru. Se găsește într-o formă elementară la unele creaturi non-umane, dar atinge cel mai înalt vârf la oamenii care folosesc limbajul. Potrivit lui Damasio, aceste două tipuri de conștiință corespund la două tipuri de sine. El numește simțul sinelui care reiese din conștiința centrală *sinele central,* în timp ce se referă la simțul sinelui mai elaborat oferit de conștiința extinsă ca fiind *sinele autobiografic* (1999, pp. 30–32, 146). Din punct de vedere al dezvoltării, inițial există puțin mai mult decât un set simplu de stări de sine fundamentale, dar pe măsură ce acumularea de experiență crește, memoria crește și ea, și se poate dezvolta un sine autobiografic *(ibid.,* pp. 193-194).

Dintr-un punct de vedere pur descriptiv, însă, nu există nimic nou în analizele lui Damasio. Avem de-a face cu o reformulare a unor idei deja întâlnite în fenomenologia clasică. Cu alte cuvinte, cea mai explicită apărare și analiză a ceea ce s-ar putea numi *dimensiunea experiențială a sinelui* se găsește tocmai în fenomenologia clasică. Prin urmare, este - important să ne dăm seama că atât Husserl, cât și Sartre s-au distanțat ulterior de poziția non-egologică pe care au apărat-o inițial. Sau, mai precis, noțiunea de sine pe care au ajuns să o îmbrățișeze nu era conceptul pe care îl respinseseră anterior, căci au ajuns să înțeleagă că există mai mult de o noțiune legitimă de sine.

Sartre susține că, în cele din urmă, conștiința este caracterizată de o capacitate fundamentală de auto-apariție și autoreferință pe care o numește *ipseitate* (a fi un sine, din latinescul *ipse)* (1943, p. 142). Când Sartre vorbește despre sine, se referă la ceva foarte fundamental, ceva care caracterizează conștiința (fenomenală) ca atare. Este ceva ce caracterizează însăși modul meu de existență și, chiar dacă nu pot să-l articulez, nu este ceva ce nu pot fi. După cum spune Sartre în continuare: „ Conștiința prereflexivă este conștiința (de) sine. Și tocmai această noțiune de sine trebuie studiată, deoarece definește însăși ființa conștiinței ” *(ibid.,* p. 114).

Merleau-Ponty vorbește uneori despre subiect ca realizându- *și ipseitatea* în existența sa în lumea întrupată (1962,
p. 522). Totuși, el face referire și la investigațiile lui Husserl asupra conștiinței timpului intern și scrie că fluxul temporal original trebuie înțeles ca relația arhetipală a sinelui cu sine însuși și că marchează o interioritate sau *ipseitate (ibidem,* p. 544). Câteva rânduri mai târziu, Merleau-Ponty adaugă că conștiința este întotdeauna influențată de ea însăși și că cuvântul „conștiință” nu are niciun sens independent de această dăruire fundamentală de sine (1962, pp. 542-543).

După cum observă Husserl, conștiința există ca un flux și se apare sieși ca un flux. Însă întrebarea perenă este cum este posibil ca fluxul conștiinței

să fie conștiință de sine , cum este posibil și inteligibil ca însăși ființa fluxului conștiinței să fie o formă de conștiință de sine (2001, pp. 44, 46). Într-adevăr , investigația lui Husserl asupra temporalității este profund motivată de interesul său pentru chestiunea modului în care conștiința se manifestă sieși. Analiza sa a structurii conștiinței timpului intern (protecție - impresie originală - retenție) trebuie înțeleasă tocmai ca o analiză a (micro)structurii apariției prereflexive față de sine și a *ipseității experiențelor* noastre (Husserl, 1893-1917a; Zahavi, 1999, 2003b). Ceea ce găsim la Husserl este, în cele din urmă, o investigație robustă a relației dintre a fi un sine, experiența de sine și temporalitate.

Michel Henry a caracterizat în repetate rânduri sinele ca o afecțiune interioară de sine (de exemplu, vezi Henry, 1973, p. 682). În măsura în care subiectivitatea se dezvăluie sieși, ea este un sine (Henry, 2003, p. 52). Sau, așa cum scrie într-una dintre lucrările sale timpurii, *Filosofia și fenomenologia corpului:* „Interioritatea prezenței imediate față de sine constituie esența sinelui" (Henry, 1975, p. 38). Tocmai pentru că conștiința ca atare este caracterizată de o conștiință de sine primitivă și tacită, este potrivit să o descriem ca un tip fundamental de *sine* în raport cu fenomenele experiențiale. Mai precis, Henry leagă o noțiune fundamentală a sinelui de dăruirea la persoana întâi a vieții experiențiale.

Ideea crucială avansată de toți acești fenomenologi este că înțelegerea a ceea ce înseamnă să fii un sine necesită examinarea structurii experienței și invers. Astfel, sinele nu este ceva opus fluxului conștiinței, nu este o - precondiție transcendentală inefabilă și nici nu este un simplu construct social care evoluează în timp, ci este înțeles ca o parte integrantă a structurii vieții noastre conștiente. Mai precis, teza este că sinele (minimal sau nuclear) posedă o realitate experiențială și este identificat efectiv cu *apariția* la persoana întâi a fenomenelor experiențiale. În forma sa cea mai primitivă, experiența de sine este pur și simplu a fi conștient pre-reflexiv de propria conștiință. După cum am arătat în capitolele anterioare , acesta este ceea ce face ca experiența *să fie subiectivă.* Deși există diferite tipuri de experiență (mirositul fânului, vederea unui apus de soare, atingerea unui cub de gheață etc.) și deși există diferite tipuri de dăruire experiențială (perceptivă, imaginativă , de memorie etc.), acestea au caracteristici comune. Una dintre acestea este calitatea de *a fi al meu.* Cu posibila excepție a anumitor stări patologice (vezi mai jos), experiențele pe care le trăiesc direct sunt experiențele *mele* . Când mă gândesc la Paris, miros frunze de mentă zdrobite, ascult *Romeo și Julieta de Prokofiev* sau îmi mișc mâna stângă, toate aceste experiențe par să aibă o anumită caracteristică: le

simt pe toate ca fiind *ale mele;* ele poartă cu ele o prezență subtilă a sinelui. În consecință, conștiința fenomenală implică o formă primitivă de autoreferință, numită și a fi-pentru-mine. Dacă o anumită experiență este experimentată ca fiind a mea sau nu, nu depinde de nimic altceva decât de experiența în sine. Dacă experiența este dată conform modului de prezentare la persoana întâi, ea este experimentată ca experiența mea; altfel, nu este. Pe scurt, sinele este conceput ca dimensiunea invariabilă a dăruirii la persoana întâi în raport cu multiplicitatea experiențelor schimbătoare.

De altfel, această perspectivă clarifică faptul că experiența de sine nu ar trebui înțeleasă ca experiența unui sine izolat și separat de lume, nici ca sinele să fie localizat și ascuns în minte. A avea o experiență de sine nu înseamnă întreruperea interacțiunii experiențiale cu lumea pentru a-ți îndrepta privirea spre interior; dimpotrivă, este întotdeauna experiența de sine a unui agent întrupat, cufundat în lume. Sinele este prezent sieși tocmai și într-adevăr numai atunci când se implică în lume. Prin urmare , ar fi o greșeală decisivă să interpretăm noțiunea fenomenologică de sine nuclear sau minimal ca un reziduu mentalist de tip cartezian, adică ca un fel de interioritate.
autosuficient și auto-susținut. Noțiunea fenomenologică de sine este pe deplin compatibilă cu accentul puternic pus pe intenționalitatea fundamentală sau pe a fi-în-lume a conștiinței. ..... .

Această a treia noțiune de sine este minimală și este clar că forme mult mai complexe ale sinelui merită luate în considerare. Acestea fiind spuse, însă, noțiunea experiențială rămâne fundamentală în sensul că orice lucru căruia îi lipsește această dimensiune nu merită să fie numit sine. Unii au - susținut că niciun organism nu ar putea supraviețui sau funcționa fără a fi capabil să distingă între sine și ceea ce nu este el însuși (vezi Dennett, 1991, pp. 198, 467), nici măcar la nivel inconștient. Conform viziunii fenomenologice a sinelui minimal, însă, a avea un sine necesită mai mult decât o simplă diferențiere inconștientă între sine și mediu. De fapt, ideea crucială este că o formă minimală de *experiență* de sine este esențială pentru a avea un sine.

SOCIALITATE ȘI PERSONALITATE

Care este relația dintre sinele narativ – un sine legat de sociabilitate , memorie și limbaj – și sinele experiențial – conectat la structurile de bază ale experienței și acțiunii? Aceste două noțiuni diferite despre sine nu se

ciocnesc neapărat. Într-adevăr, pot fi înțelese ca noțiuni complementare. Dar dacă da, este important să clarificăm relația lor. Este sinele experiențial central o precondiție (logică sau temporală) a unui sine narativ extins? Este sinele extins o construcție de ordin superior sau chiar o ficțiune utilă? Sau este sinele central, dimpotrivă, o abstracție ulterioară, adică pur și simplu o versiune simplificată a ceea ce este, în schimb, un sine autentic și original?

Sinele experiențial, deși se adaptează constant experiențelor în schimbare, are o structură (definită prin temporalitate și corporalitate) care rămâne stabilă pe tot parcursul vieții organismului. În schimb, sinele narativ evoluează pe tot parcursul existenței organismului. Din punct de vedere al dezvoltării, inițial nu există decât stări simple ale unui sine central, dar pe măsură ce experiența crește, memoria se dezvoltă, iar sinele autobiografic/narativ se dezvoltă.

Conform perspectivei fenomenologice, sinele experiențial central nu este produsul practicilor noastre narative. Mai degrabă, este o parte integrantă a structurii conștiinței fenomenale și trebuie considerat o presupoziție prelingvistică a sinelui (și a experienței sinelui) în cadrul oricărei practici narative. Trebuie să recunoaștem existența unui sine și a unei experiențe primitive, preconceptuale a sinelui încă din primele etape ale ontogenezei. Mai mult, experiențele și acțiunile trebuie să fie deja date ca fiind „ale mele" dacă vreau să mă preocupe modul în care se conectează între ele și formează o poveste de viață coerentă. Doar o ființă cu o perspectivă la persoana întâi își poate considera obiectivele, idealurile și aspirațiile *ca fiind* ale sale și își poate spune povestea. Când vorbim despre o perspectivă la persoana întâi, trebuie, prin urmare, să distingem între a avea o astfel de perspectivă și a fi capabil să o articulăm lingvistic . În timp ce ultima capacitate presupune evident utilizarea pronumelui la persoana întâi, prima este pur și simplu manifestarea subiectivă, la persoana întâi, a propriei vieți experiențiale.

O posibilitate este de a distinge între sinele experiențial și sinele narativ (așa cum s-a făcut mai sus și așa cum au făcut mulți filozofi). O alta este de a opta pentru o diferențiere terminologică mai profundă. Atunci când ne ocupăm de sinele experiențial, putem păstra termenul „sine" deoarece este tocmai o formă primitivă de auto-experiență și autoreferință. În schimb, poate fi util să vorbim nu despre sine, ci despre o *persoană* ca o construcție narativă. La urma urmei, ceea ce înțelegem atunci când vorbim despre o descriere narativă este natura caracterului sau personalității mele personale , o personalitate care evoluează în timp și este modelată de valorile pe care

le susțin, de credințele mele, de deciziile mele intelectuale și morale și de acțiunile mele. Etimologia termenului „persona” susține această idee. Cuvântul latin „ *persona”* se referă la măștile purtate de actori și este legat de expresia *„dramatis personae”,* care desemnează personajele dintr-o piesă de teatru sau o poveste.[59]

59Aceasta nu este o promovare a ideii că persoanele sunt, până la urmă, simple ficțiuni ; nici că sunt măști care ascund cumva sinele primitiv fundamental. Ideea este pur și simplu că există o legătură etimologică între narațiuni și conceptul original de personalitate.

Faptul că personalitatea narativă presupune individualitatea experiențială (dar nu invers) nu diminuează importanța primei, mai ales când vine vorba de chestiunea identității personale. Datorită naturii întruchipate, la persoana întâi, a experienței, viața noastră experiențială poate fi intrinsec individuată. Ca atare, o descriere a sinelui meu experiențial nu va diferi semnificativ de o descriere a sinelui tău experiențial - cu excepția, desigur, a faptului că prima este o descriere a mea, în timp ce cea de-a doua este despre tine. Prin contrast, un tip de individualitate mai tangibil și diferențiat se manifestă în istoria mea personală, în credințele și deciziile mele morale și intelectuale, în toate acele lucruri care se găsesc în auto-narațiunea mea și în narațiunile altora care se concentrează asupra mea. Prin acțiunile mele definesc cine sunt și, prin urmare, mă disting de ceilalți: acțiunile au efectul de a-mi modela caracterul. [60]Rămân același în măsura în care ader la credințele mele; când ele se schimbă, mă schimb *și eu* (Hart, 1992, pp. 52-54). Idealurile și credințele definesc identitatea, iar acțiunea împotriva lor poate duce la dezintegrarea (în sensul pierderii integrității) totalității persoanei mele (vezi Moland, 2004).

Oamenii nu există într-un vid social. A exista ca persoană înseamnă a exista într-un mod socializat, într-un orizont comun, în care și ceilalți oameni își însușesc propriul mod de a se referi la ei înșiși. După cum scrie Husserl,

> *Originea personalității* se bazează pe empatie și pe *actele sociale* care au la bază aceasta. Pentru a dobândi o personalitate, nu este suficient ca subiectul să devină conștient de sine ca centru al acțiunilor sale; dimpotrivă, personalitatea se formează doar atunci când subiectul stabilește relații sociale cu ceilalți. (1973a, p. 175)

Devin o persoană trăind o viață cu ceilalți într-o lume comună. De obicei, sinele în cauză este deja personalizat și cel puțin în curs de dezvoltare într-o persoană deplină. În acest sens , deși se poate spune că concentrarea îngustă asupra sinelui fundamental implică un anumit grad de abstractizare, nu există niciun motiv să ne îndoim de realitatea sa; nu este o *simplă* abstractizare. Este normal ca înțelegerea noastră de sine să fie

60Acțiunile noastre ne modelează caracterul, dar influența funcționează, desigur, și invers (vezi Gallagher, 2007; Gallagher & Marcel, 1999). Acțiunile pe care le întreprindem și alegerile pe care le facem sunt explicate parțial de caracterul nostru. De fapt, așa cum a susținut Anscombe, scopul de a oferi motive pentru acțiunile noastre se oprește cu „pentru că acesta este genul de persoană care sunt" (1957).

împletită cu și înțeleasă în lumina unei auto-narațiuni, dar există o experiență a sinelui în sensul minimal definit mai sus, chiar și atunci când capacitatea cuiva de a țese o narațiune despre sine nu este încă dezvoltată sau este diminuată sau pierdută din cauza unei boli neurologice sau a unei tulburări psihiatrice . Toate acestea sunt coroborate de știința empirică.

ISTORIA DEZVOLTĂRII

Toți sugarii sănătoși au un reflex înnăscut de atingere a obiectelor . Când colțul gurii unui nou-născut este atins, sugarul își întoarce capul și își deschide gura spre stimulare . Prin înregistrarea frecvenței atingerii obiectelor ca răspuns la stimularea tactilă externă sau la autostimularea tactilă, s-a constatat că nou-născuții (cu vârsta de 24 de ore) au prezentat răspunsuri de atingere de aproape trei ori mai frecvent la stimuli externi . Philippe Rochat concluzionează din aceste date că, chiar și nou-născuții pot înțelege invarianții intermodali care specifică stimularea auto-dirijată de către altcineva decât ei înșiși și, prin urmare, au capacitatea de a dezvolta un simț timpuriu al sinelui (2001, pp. 40-41). Sugarii posedă informații proprioceptive de la naștere și, așa cum afirmă Rochat, proprioceptia este „modalitatea sinelui prin excelență" *(ibidem,* p. 35; vezi și Gallagher, 2005; Gallagher, Meltzoff, 1996). Astfel, cu mult înainte de a trece testul de recunoaștere a oglinzii, darămite de sarcinile cu credințe false, copiii mici au un simț al corpului lor ca o entitate organizată încorporată în mediu; Astfel, ei au un simț timpuriu al sinelui, bazat pe percepție. Urmând pașii lui Gibson și Neisser, Rochat numește acesta sinele ecologic al sugarului *(ibid.,* pp. 30-31, 41). Pentru Rochat, sinele ecologic este în mod clar un sine corporal și susține că experiența de sine a sugarului este inițial o - experiență a sinelui său întrupat. Prin explorările timpurii ale propriului corp, sugarul se specifică ca agent al
discriminați în mediu, dezvoltând în cele din urmă o conștientizare mai explicită a propriei persoane. Mai precis, copiii mici au o tendință înnăscută de a-și investiga corpul, care este leagănul autopercepției și constituie originea în ceea ce privește dezvoltarea autocunoașterii *(ibid.,* pp. 29, 39, 74).

Conștientizarea proprioceptivă, așa cum am discutat în Capitolul 7, ne oferă acces experiențial imediat la sinele nostru prereflexiv, întrupat, chiar și atunci când, ca agent, nu mă consider reflexiv, ci sunt angajat într- o acțiune contextualizată pragmatic și social . Deși detaliile poziției corpului

meu și ale mișcării sale în raport cu mediul înconjurător - care sunt absolut esențiale pentru controlul motor și acțiunea fizică - nu sunt conștiente, tot ceea ce este *conștient* nu se prezintă ca informații detaliate despre diferitele părți ale corpului meu. Mai degrabă, se manifestă ca un simț integrat, global, al locului în care mă aflu spațial în raport cu mediul imediat și al ceea ce sunt capabil să fac, într-o anumită circumstanță. Conștientizarea proprioceptivă, în sens larg, include ceea ce Gibson numește propriocepție vizuală, adică simțul auto-mișcării pe care îl deriv din vedere. Această experiență situată ecologic oferă un simț prereflexiv al sinelui ca prezență spațială și un set de capacități întrupate. Când îmi îndrept atenția sau activitatea conștientă către mediu sau către un proiect, conținutul conștientizării proprioceptive, în sensul lui Gibson, îmi spune, de exemplu, dacă mă mișc sau stau nemișcat , dacă stau așezat sau în picioare, dacă întind mâna, dacă apuc sau dacă arăt cu degetul, dacă vorbesc sau rămân tăcut.

Noțiunea lui Gibson despre sinele ecologic implică, așadar, ideea că informațiile pe care le primesc despre lume includ implicit informații despre mine (în special despre perspectiva mea egocentrică și întruchiparea spațială). Percepția mea asupra lumii este simultan informată de informații despre poziția mea întrupată în acea lume. În acest sens, orice percepție implică o co-experiență a sinelui și a mediului; adică, este vorba de informații despre relația dintre cel care percepe și cel perceput (Gibson, 1986, p. 265). Teoria lui Gibson a fost confirmată de o varietate de studii empirice, de exemplu în așa-numitul „ experiment al camerei în mișcare” (Lee & Aronson, 1974). Subiectul (Lee și Aronson au efectuat experimentul cu copii mici) stă pe o podea solidă, dar este înconjurat de pereți care atârnă de tavan. Dacă pereții sunt mutați spre sau departe de subiect, subiectul se leagănă sau cade. De exemplu, fluxul optic creat prin mișcarea peretelui frontal spre subiect dă impresia căderii înainte. Reajustările musculare efectuate pentru a compensa această aparentă oscilație determină subiectul să cadă pe spate (Neisser, 1988, pp. 37-38).

Un alt exemplu se găsește în psihologia dezvoltării. Un nou-născut distinge între obiectele pe care le poate apuca și obiectele care sunt inaccesibile. Firește, pentru ca sugarul să poată face această distincție, trebuie să fie conștient de relația obiectului cu *sine însuși.* Totuși, aceasta nu înseamnă că sugarii posedă deja o reprezentare explicită a sinelui în această etapă; mai degrabă, ei folosesc o *affordance* care oferă informații care specifică efectiv sinele. Prin urmare, chiar și sugarii foarte mici colectează informații care conțin indicii ale sinelui ecologic. Ei răspund la

fluxul optic, se diferențiază de obiecte și își disting cu ușurință acțiunile și consecințele lor imediate de evenimente de alt fel. Se experimentează pe ei înșiși - unde se află, cum se mișcă, ce fac - și pot recunoaște dacă o anumită acțiune este a lor sau nu; sunt capabili să facă toate acestea deja în primele săptămâni și luni de viață, demonstrând că există o formă primitivă, dar fundamentală, de auto-experiență (Neisser, 1993, p. 17).

PATOLOGII ALE SINELUI

În *lucrarea „Making Stories",* Jerome Bruner, un susținător pasionat al unei abordări narative a sinelui, admite că anumite caracteristici ale sinelui sunt înnăscute și că trebuie să recunoaștem existența unui sine primitiv, preconceptual. În același timp, însă, el susține că incapacitatea de a spune povești (care este prezentă, de exemplu, în sindromul Korsakoff sau în boala Alzheimer) este fatală pentru sine și că nu ar exista nimic care să semene cu un sine dacă am pierde abilitățile narative (Bruner, 2002, pp. 86, 119). Bruner are dreptate să presupună că examinarea patologiilor este instructivă, dar întrebarea este dacă observațiile sale sunt cu adevărat corecte. Alzheimer este o tulburare cerebrală progresivă, degenerativă, care duce la pierderi severe de memorie, modificări ale comportamentului, gândirii și raționamentului, precum și la un declin semnificativ al funcționării generale (Snyder, 2000, p. 44). O persoană care suferă de Alzheimer va avea, prin urmare, o gamă largă de deficiențe cognitive, dintre care înțelegerea și exprimarea vorbirii vor fi doar o zonă afectată. Chiar și așa, și ca să spunem oarecum demodat, dar eficient, *dacă* în stadiile avansate ale bolii Alzheimer nu rămâne niciun sine, nu se poate concluziona fără investigații suplimentare că incapacitatea de a spune povești este cauza morții. (Dacă cineva caută o patologie care afectează în mod specific abilitățile narative, atunci afazia globală este o alegere mai potrivită - dar chiar și atunci, se poate spune că cei afectați de afazia globală încetează să mai fie sine?) În plus, există o altă problemă majoră. Nu este deloc evident că Alzheimer provoacă distrugerea perspectivei la persoana întâi, adică o anihilare completă a dimensiunii individualității, și că experiențele care rămân sunt doar episoade experiențiale anonime și fără proprietar, astfel încât „subiectul" nu mai simte nicio durere sau disconfort ca fiind al său. Într-adevăr, este semnificativ faptul că medicii experți raportează că nu există doi pacienți cu Alzheimer la fel *(ibid.,* p. 72). Însă dacă acest lucru este adevărat și dacă Alzheimer nu constituie un caz sever

de incapacitate de a se nara pe sine, ar trebui să tragem concluzia opusă celei a lui Bruner: adică, suntem forțați să admitem că a fi un sine trebuie să fie ceva mai mult decât ceea ce ne spune explicația narativă. Aceasta este, de fapt, concluzia la care a ajuns Damasio, care susține în mod explicit că neuropatologia oferă dovezi empirice care susțin distincția dintre sinele nuclear și sinele autobiografic. Neuropatologia, de fapt, dezvăluie că deteriorarea conștiinței extinse lasă conștiința nucleară intactă, în timp ce deteriorarea care își are originea la nivelul acesteia din urmă provoacă și - colapsul primei (Damasio, 1999, pp. 130-133).

Se ridică și alte întrebări. Sunt sentimentul de agenție și de proprietate asupra acțiunilor și experiențelor rezultatul unei auto-atribuiri metacognitive sau acțiunile și experiențele sunt percepute ca fiind proprii implicit și prelingvistic ? Autoreferența explicită și conceptuală se bazează pe

Dar un sentiment implicit al sinelui? Dacă un sentiment de agenție și de proprietate fac parte din sinele experiențial, sunt daunele aduse ambelor, de exemplu în schizofrenie, sindromul mâinii anarhice și neglijarea unilaterală, fatale pentru sinele experiențial ? [5] Acestea sunt întrebări dezbătute în prezent în filosofie , psihologie și neuroștiințe cognitive. Există, însă, o recunoaștere tot mai mare a faptului că aceste probleme, care privesc autoreferența, nu pot fi decise doar prin mijloace empirice și că există o nevoie puternică de elucidare filosofică a diferitelor noțiuni și experiențe ale sinelui. Nu numai că neuroștiința cognitivă a sinelui poate beneficia de clarificarea noțiunilor despre sine și de posibilitatea autoreprezentării implicite, dar și cercetarea filosofică poate beneficia de interacțiunea cu descoperirile neuropsihologiei și neuropatologiei.

Cu toate acestea, atât în discuțiile filosofice, cât și în cele neuroștiințifice cognitive, există diviziuni cu privire la aceste aspecte. De exemplu, pe de o parte, distincția dintre *sentimentul de proprietate* și *sentimentul de agenție* (definit în Gallagher, 2000a și discutat în Capitolul 8) este trasată la nivelul experienței de bază, asociată cu sinele experiențial și minimal. Când mă angajez într-o acțiune, simt implicit că acțiunea este a mea, am senzația că sunt cel care o generează și o controlează și nu trebuie să o atribui reflexiv sau să o evaluez în raport cu coerența intențiilor mele. Comparativ cu sentimentul de agenție, mersul prin cameră în mod voluntar și faptul că sunt împins prin cameră se simte cu siguranță diferit. Dacă sunt împins sau dacă sunt supus unor spasme involuntare, voi experimenta proprietatea asupra mișcărilor - eu, nu altcineva, sunt cel care se mișcă - dar

nu voi avea sentimentul de agenție: adică, nu voi avea experiența de a fi agentul sau inițiatorul mișcării. Pe de altă parte, unii filosofi și oameni de știință susțin că atât proprietatea, cât și agenția sunt o chestiune de decizie explicită cu privire la cine este cui trebuie atribuit evenimentul sau procesul mental.

3. Marchetti și Della Sala (1998) au făcut o distincție importantă între „Sindromul Mâinii Străine" și „Sindromul Mâinii Anarhice". Mâna anarhică implică o perturbare a simțului de acțiune, dar subiectul este încă capabil să recunoască faptul că mâna sa este cea care face mișcarea evident orientată spre un scop. În cazul Sindromului Mâinii Străine, însă, sentimentul de proprietate este, de asemenea, perturbat, iar subiectul neagă că mâna este de fapt a sa (vezi Gallagher , Vsever, 2004).

fi atribuită - este aceasta acțiunea mea (sau acesta gândul meu) sau nu (Jeannerod & Pacherie, 2004; Stephens & Graham, 2000)? Oamenii de știință care susțin prima perspectivă, cea a naturii implicite a unei astfel de atribuiri, susțin că a doua perspectivă, cea a naturii explicite a acesteia din urmă, este prea exigentă și tinde să reducă sentimentul de sine în acțiune la o construcție post hoc . Dimpotrivă, ei cred că sinele care acționează are un sentiment implicit de a fi agent, simultan cu acțiunea (Haggard & Clark, 2003; Tsakiris & Haggard, 2005). În argumentele ambelor, susținerea ambelor teze se găsește prin recurgerea la diverse investigații asupra tulburărilor neuropatologice și psihopatologice (Jeannerod, 1999; Rossetti & Rode, 2002).

Să analizăm un caz mai dramatic de tulburare a experienței de sine : schizofrenia. Deși cele mai recente versiuni ale sistemului de diagnostic psihiatric (DSM-IV și CD-10) nu se referă la sine, multe tulburări ale sinelui sunt încă enumerate, cel puțin implicit, ca o componentă semnificativă a tabloului clinic al schizofreniei. Conceptul de *„IchStörungen" (afecțiuni ale sinelui)* (a tulburărilor de sine) a fost introdusă de Jaspers încă din 1913. Un an mai târziu, Berze a propus că rădăcina schizofreniei se găsește într-o transformare fundamentală a - conștiinței de sine. Însă cele mai detaliate analize ale tulburărilor de sine tipice schizofreniei se găsesc în psihiatria fenomenologică (Minkowski, 1927; Conrad, 1959; Laing, 1960/1990; Blankenburg, 1971; Tatossian, 1979/1997; Sass, 2000; Parnas, 2003; Parnas și colab., 2005). După cum scrie Minkowski: „Nebunia [...] nu își are originea în tulburări de judecată, percepție sau voință, ci într-o perturbare a structurii mai profunde a sinelui" (1997, p. 114).

Parnas a susținut că pacienții se plâng de un sentiment diminuat *al individualității,* în care sentimentul de sine nu mai saturează automat -

experiența (Parnas, 2003; Parnas și colab., 2002). Aceasta este o tulburare experiențială la nivel prereflexiv, mult mai fundamentală decât tipurile de sentimente de inferioritate, insecuritate și identitate instabilă întâlnite în tulburările de personalitate din afara spectrului simptomelor schizofrenice (Parnas și colab., 2005).

Unii pacienți sunt mai capabili să explice aceste tulburări subtile decât alții. Unul dintre pacienții lui Parnas, de exemplu, a raportat că sentimentul că experiențele sale erau ale sale a venit la el într- o secundă; altul a spus că era ca și cum sinele său ar fi fost cumva mutat înapoi cu câțiva centimetri. Un al treilea a explicat că a simțit o schimbare internă inexplicabilă care l-a împiedicat să ducă o viață normală. Era tulburat de un sentiment foarte tulburător de a nu fi cu adevărat prezent sau chiar pe deplin viu . Această experiență de distanță sau detașare a fost însoțită de o tendință de a-și observa sau monitoriza viața interioară. El și-a rezumat suferința spunând că și-a pierdut viața la persoana întâi, care a fost înlocuită de o perspectivă la persoana a treia (Parnas, 2003, p. 223).

Mai general, Parnas și Sass au susținut că acestor tulburări de sine li se poate atribui chiar și un rol patogen, producător de boli. Ele preced, stau la baza și modelează apariția patologiei psihotice ulterioare și, prin urmare, pot unifica ceea ce, dintr-un punct de vedere pur descriptiv, ar putea fi considerat sindroame sau simptome fără legătură, dacă nu chiar antitetice (Sass, Parnas, 2006).

Nu este dificil să găsești relatări la persoana întâi despre simptome schizofrenice ale inserțiilor de gânduri și ale delirului de influență care, atunci când sunt luate izolat și literal, par să ofere dovezi ample pentru a susține teza că unor stări experiențiale le lipsește complet calitatea *proprietății* sau a sentimentului de proprietate. Cu toate acestea, subiecții care experimentează inserții de gânduri sau delir de influență își dau seama clar că ei sunt subiecții la care apar episoadele străine . Pacienții nu se înșală în legătură cu locul în care au loc mișcările și gândurile străine - locația lor este propriul corp și minte. Prin urmare, un anumit sentiment de proprietate este încă prezent și pe această bază pacienții se plâng de simptomele lor (vezi Gallagher, 2000b, p. 230; Stephens & Graham, 2000, pp. 8, 126). Deși gândurile intruzive și mișcările străine sunt experimentate ca intruzive și străine, lor nu le lipsește în totalitate calitatea de „mi" („my-ness"), deoarece pacientul afectat este pe deplin conștient că el, și nu altcineva, este cel care experimentează aceste gânduri și mișcări străine. Când schizofrenicii spun că gândurile și mișcările lor nu le aparțin, nu înseamnă că nu au acele gânduri sau că nu corpul lor este mișcat, ci mai degrabă că

altcineva a introdus acele gânduri și le influențează mișcările și că ei nu sunt responsabili pentru generarea lor. Astfel, în loc să implice o lipsă completă de proprietate, fenomenele de pasivitate, cum ar fi inserțiile de gânduri, implică în primul rând o lipsă de agenție și atribuirea greșită a acestora cuiva sau altceva.

Acest lucru pare să ne amintească faptul că un anumit sentiment de proprietate supraviețuiește chiar și în delirurile schizofrenice. S-a susținut, însă, că experiențele schizofrenice, cum ar fi inserarea gândurilor și delirurile de influență, reprezintă un eșec al ceea ce filosofii numesc „imunitate față de eroarea de autoidentificare ” (Campbell, 1999; vezi și, mai recent, Jeannerod & Pacherie, 2004). Principiul imunității se bazează pe ceea ce Wittgenstein (1958) a numit „utilizarea subiectului” pronumelui la persoana întâi. El a susținut că, dacă o persoană spune că are o anumită experiență, nu are sens să o întrebi: „Ești sigur că tu ești cel care are acea experiență?” Dacă spui că te doare un dinte, nu are sens să te întrebi: „Ești sigur că *tu ești* cel care are durerea de dinte?” Ar fi absurd nu atât pentru că este o problemă de structură gramaticală , cât pentru că are legătură cu proximitatea experienței, cu certitudinea acesteia sau, mai precis, cu conștientizarea prereflexivă a propriei *individualități,* o conștientizare pe care Shoemaker (1968) o numește „nonobservațională”. Shoemaker clarifică, de asemenea, faptul că imunitatea față de eroarea de autoidentificare se aplică formelor de autoreferință în care nu este nevoie să ne identificăm și, prin urmare, nu există posibilitatea de a greși. Cu alte cuvinte , suntem imuni la această eroare nu atât pentru că suntem atât de buni sau infailibili în a judeca cine suntem, cât pentru că acest tip de conștientizare de sine nu implică nicio judecată. Nu suntem în măsură să ne reprezentăm corect sau incorect , ci mai degrabă avem întotdeauna reprezentarea corectă, în general și *implicit.* Din acest punct de vedere, principiul imunității ar părea să se aplice în mod egal atât sentimentului de proprietate, cât și sentimentului de agenție. Folosirea pronumelui la persoana întâi pentru a indica agenție sau proprietate nu necesită să verific dacă îndeplinesc anumite criterii pentru a putea judeca observațional că eu sunt cel care acționează.

Spre deosebire de utilizările pronumelui la persoana întâi ca *subiect ,* utilizările *complementului* se pretează la formularea unor întrebări rezonabile despre identificare. O astfel de afirmație s-ar baza pe criterii care ar trebui să corespundă observațional (perceptiv) cu ceea ce mi se pare mie. Luați în considerare următorul exemplu macabru, care ilustrează clar ce - înseamnă să te identifici greșit. Ca răspuns la o afirmație precum

„Sângerez", cineva ar putea întreba în mod rezonabil: „Ești sigur că tu sângerează?". Să presupunem că ai avut ghinionul să fii implicat într-un accident de mașină. Când îți revii, vezi un picior care sângerează și îl identifici în mod eronat ca fiind al tău, declarând: „Sângerez ". Cu toate acestea, de îndată ce îți miști piciorul, descoperi că piciorul care sângerează pe care îl vezi este cel al unui alt pasager.

John Campbell a susținut că încălcările principiului imunității se regăsesc în simptomele schizofreniei. Citând lucrările lui Christopher Frith, el scrie:

> Ceea ce este frapant în legătură cu fenomenul inserției de gânduri descris la pacienții schizofrenici este faptul că pare să implice o identificare greșită [...]. Un pacient care crede că altcineva i -a introdus gânduri în minte știe exact ce sunt aceste gânduri, dar se înșală în privința proprietarului lor. Astfel, inserția de gânduri pare a fi un contraexemplu al tezei conform căreia relatările introspective la timpul prezent ale stărilor psihologice nu pot implica o identificare greșită. Frith a ridicat pe scurt această problemă.

Campbell îl citează apoi pe Frith (1992, p. 85):

> Inserția gândurilor, în special, este un fenomen dificil de înțeles. Pacienții relatează că gânduri care nu sunt ale lor „intră " în mintea lor. Această experiență implică faptul că posedăm capacitatea de a ne recunoaște propriile gânduri. Este ca și cum fiecare gând ar avea o etichetă care spune „al meu". Dacă acest proces de catalogare funcționează defectuos, gândul poate fi perceput ca fiind străin.

Acest punct poate fi clarificat în continuare luând în considerare observația lui Shoemaker conform căreia „în timp ce afirmația «Brațul meu se mișcă» este supusă erorii de identificare greșită , afirmația «Îmi mișc brațul» nu este" (1984, p. 8). Teza lui Shoemaker necesită o anumită calificare. Imunitatea uneia dintre cele două afirmații față de eroarea de identificare greșită depinde de baza sa experiențială respectivă. Nu există nicio îndoială că, dacă afirmația «Brațul meu se mișcă» este făcută exclusiv pe baza percepției vizuale, atunci există posibilitatea de a greși. Prin utilizarea oglinzilor sau a casetelor video pentru a manipula percepția vizuală, un individ deaferentat sau insensibil proprioceptiv, de exemplu, căruia îi lipsește conștientizarea proprioceptivă a brațului său, poate fi ușor păcălit să creadă că brațul este al său. Dar același subiect, în astfel de circumstanțe de deaferentare, ar putea fi în egală măsură condus să spună

«Îmi mișc brațul» și să se înșele cu privire la cine îl mișcă. În schimb, afirmația „Brațul meu se mișcă", chiar dacă este destinată să exprime o - mișcare involuntară (adică, fără implicarea niciunei acțiuni), este imună la eroarea de identificare greșită dacă baza pentru emiterea acestei judecăți este experiența proprioceptivă. Acesta este și cazul dacă cineva este înșelat experiențial să creadă că brațul său se mișcă într-un mod în care, de fapt, nu se mișcă deloc (ca, de exemplu, în experimentele care utilizează tehnici de vibrație musculară) sau chiar dacă nu există deloc braț (ca în cazul - membrului fantomă). În aceste cazuri, mă pot înșela cu privire la ceea ce face brațul sau chiar mă pot înșela dacă este într-adevăr un braț, dar nu mă pot înșela cu privire la faptul că eu sunt cel care are acea experiență. [61]Semnificația propoziției „Brațul meu se mișcă" în aceste cazuri este „Îmi simt brațul mișcându-se" și nu se poate întreba în mod rezonabil : „Ești sigur că tu ești cel care simte că se mișcă?". Imunitatea la eroare nu privește faptul că o parte a corpului cuiva se mișcă, ci mai degrabă experiența cuiva.

Când schizofrenul relatează că anumite gânduri nu- i aparțin, că altcineva le generează, el indică, de asemenea, că aceste gânduri nu se manifestă „acolo", în capul altcuiva, ci în propriul său flux de conștiință, asupra căruia își revendică proprietatea. Cu alte cuvinte, el nu se plânge că este brusc telepat, ci mai degrabă de faptul că altcineva i-a invadat mintea. Sentimentul de proprietate poate fi perturbat și fragil, dar nu este absent. Din acest motiv, schizofrenul ar trebui să răspundă pozitiv la o întrebare pe care ar trebui să o considere lipsită de sens: „Ești sigur că experimentezi aceste gânduri ?" La urma urmei, exact de asta se plânge: experimentează gânduri care par a fi generate de alții. Fenomenologia sa este următoarea: are un sentiment de proprietate asupra unui flux de conștiință pe care este imposibil să nu-l identifici (pentru că nu are nevoie să fie), dar care conține gânduri asupra cărora nu are niciun sentiment de acțiune. Când consideră că *el este* cel supus unor astfel de gânduri, este imun la eroarea de identificare greșită, chiar dacă se înșală complet în legătură cu cine provoacă acele gânduri.

Aplicarea principiului imunității nu depinde de prezența intactă a sentimentului de proprietate și de acțiune în slujba acțiunii. În cazul unei mișcări involuntare sau a unei dureri involuntare în care nu avem niciun

61 Propriocepția (simțul poziției membrelor) și nocicepția (senzația de durere) nu pot fi confundate cu privire la cine deține corpul (ele transmit informații doar despre corpul subiectului), deși propriocepția ne poate induce în eroare cu privire la postura corporală, la fel ca și nocicepția cu privire la localizarea durerii (Gallagher, 2003b; vezi și Jeannerod, Pacherie, 2004).

sentiment de acțiune, există totuși un sentiment de proprietate, așa că nu pot nega că am experiența mișcării brațului meu sau a durerii de dinți. În aceste cazuri, imunitatea față de eroarea de identificare greșită asociată cu sentimentul de proprietate rămâne intactă. În unele cazuri, sentimentul de proprietate asupra propriului corp lipsește sau devine confundat. De exemplu, în cazurile de sindrom al mâinii străine sau neglijență unilaterală, în care pacienții afectați sunt total ignoranți în ceea ce privește partea stângă a corpului lor, subiecții vor spune că mâna stângă nu este a lor și că aparține altcuiva. Evident, nu au reușit să se identifice. În acest caz...

5. Nu este clar de ce Jeannerod și Pacherie (2004) consideră sentimentul de proprietate ca fiind identic cu „sinele ca obiect". Această ecuație a celor două noțiuni pare importantă în ceea ce privește imunitatea față de eroarea de identificare greșită: „Într-un cuvânt, așadar, vestea proastă pentru filosofi este că autoidentificarea este, până la urmă, o problemă. Cel puțin în domeniul acțiunii și intenției, nu există imunitate, nici pentru sinele ca obiect (sentimentul de proprietate), nici pentru sinele ca agent (sentimentul de agenție)" (p. 141). De asemenea, nu este clar de ce aceasta ar trebui să fie o veste proastă pentru filosofi, mai degrabă decât pentru oamenii obișnuiți , a căror existență depinde de obicei de această formă de imunitate, chiar dacă nu o știu.

În acest caz, însă, identificarea greșită nu încalcă principiul imunității , întrucât se efectuează cu privire la corp „ca obiect".[62] Adică, brațul nu mai face parte din corpul experimentat al pacientului, iar pacientul îl tratează ca pe un obiect pe care nu îl identifică.

CONCLUZIE

Indiferent dacă sinele este fictiv sau real, unul sau mai multe lucruri, este cu siguranță ceva ce necesită explicații, din cel puțin două motive . Primul este că există un sentiment incontestabil al sinelui care însoțește experiența și acțiunea. Dacă această fenomenologie indică ceva real, atunci pentru a explica pe deplin cunoașterea, va fi necesar să explicăm și sinele. Cât despre cei care susțin că sinele are statutul de obiect al ficțiunii, ei trebuie totuși să explice de ce apare această ficțiune și pentru cine. În ambele cazuri, suntem atrași înapoi la fenomenologie și explicații neuropsihologice care implică mecanismele responsabile pentru structurile

62 Acest lucru este valabil și pentru sentimentul de proprietate pe care îl putem simți față de o mână de cauciuc, în anumite contexte experimentale, cel mai faimos dintre acestea fiind cel al lui Botvinick și Cohen (1998; vezi și Tsakiris, Haggard, 2005). Și aici, atribuirea proprietății este „asemănătoare obiectului" și se bazează pe viziune, și nu „asemănătoare subiectului".

implicite (ecologice și proprioceptive) ale percepției și acțiunii, memoria autobiografică și generarea narațiunilor.

Așa cum a susținut recent Galen Strawson, dacă vrem să răspundem la întrebarea metafizică dacă sinele este real , trebuie mai întâi să știm ce credem noi că este sinele. Pentru a stabili acest lucru, cea mai bună șansă pe care o avem este să analizăm experiența de sine, deoarece aceasta din urmă este cea care dă naștere la întrebare în primul rând, dându-ne sentimentul viu că există așa ceva precum sinele. Astfel, așa cum recunoaște cu ușurință Strawson, cercetarea metafizică a sinelui este subordonată cercetării fenomenologice. Aceasta din urmă structurează limitele primei: nimic nu poate fi considerat un sine decât dacă posedă proprietățile atribuite sinelui printr-o formă autentică de experiență de sine (2000, p. 40). Desigur, această mișcare ar putea fi contestată de neurosceptici , care ar putea argumenta că este o eroare să concluzionăm că există proprietăți literale ale sinelui din conținutul și structura experienței de sine. Pentru sceptici, de - fapt, experiența noastră despre sine, simțul nostru primitiv, prereflexiv al unui sine conștient, nu este niciodată veridică, deoarece nu corespunde niciunei entități singulare din interiorul sau din afara sistemului nostru de autoreprezentare (vezi Metzinger , 2003, p. 565). Cu toate acestea, rămâne neclar de ce realitatea sinelui ar trebui să depindă de faptul dacă acesta oglindește cu fidelitate mecanisme subpersonale sau entități externe (independente de minte). Dacă am susține un astfel de principiu metafizic restrictiv fără alte formalități, ar trebui să clarificăm faptul că o mare parte din lumea în care trăim, pe care o cunoaștem și de care ne pasă este iluzorie. Faptul că cineva clarifică faptul că lucrurile care privesc viața umană sunt fictive, pur și simplu pentru că nu pot fi înțelese prin modurile înțelegerii științifice, nu numai că dezvăluie un angajament anterior față de un scientism naiv, conform căruia știința (naturală) este singurul arbitru al ceea ce există, dar riscă și să dezavueze și să submineze chiar realismul științific pe care îl apără . La urma urmei, știința însăși este o întreprindere umană. Așadar, de ce nu am putea afirma că sinele este real, dacă posedă o realitate experiențială, și că validitatea descrierii noastre despre sine este măsurată prin fidelitatea sa față de experiență, prin capacitatea sa de a restaura și articula structurile (invariante) ale experienței (Zahavi, 2003d, 2005a, 2005b)?

Abordările interdisciplinare care se concentrează pe un singur aspect sau dimensiune a problemelor complexe ale sinelui sunt mai predispuse să atenueze problemele de coerență interteoretică. Neurocercetătorii,

psihologii, psihiatrii și roboticienii, la fel ca filosofii, sunt interesați să dezvolte un model al sinelui (vezi Gallagher & Shear, 1999; Kircher & David, 2003; Zahavi, 2000). Neuropsihologia tulburărilor disociative și neuroștiința schizofreniei, de exemplu, precum și lingvistica cognitivă a structurii narative și fenomenologia înclinată hermeneutic, pot arunca lumină asupra modului în care narațiunile generează un sine unitar evident la oamenii normali. O multitudine de abordări, inclusiv fenomenologia, neuroștiința acțiunii motorii, studiile pe animale și psihologia dezvoltării, este necesară pentru a înțelege diversele aspecte ale experienței.

Experiența de sine, recunoașterea de sine, acțiunea și interacțiunea socială și înțelegerea modului în care toate acestea contribuie la formarea unei identități de sine. În cele din urmă, dacă se dezvoltă explicații bune ale diferitelor aspecte ale experienței de sine, științele cognitive care încorporează perspectivele fenomenologiei au potențialul de a reformula întrebările filosofice centrale despre sine.

LECTURI SUPLIMENTARE

GALLAGHER, S., SHEAR, J. (ed.), *Modele ale autoimprimării* academice , Exeter 1999.

KIRCHER, T., DAVID, A. (ed.), *Sinele în neuroștiințe și psihiatrie,* Cambridge University Press, Cambridge 2003.

RICOEUR, P., *Sinele ca altul,* Trad. it. Jaca Book, Milano 1993.

RoCHAT, P. (ed.), *Sinele în prima copilărie.* Elsevier, New York 1995.

SARTRE, J.-P., *Transcendența eului: o descriere fenomenologică.* Trad. ea. Arturo Berisio Editore, Napoli 1966.

ZAHAVI, D. (curator), *Explorarea sinelui.* John Benjamins, Amsterdam 2000. ZAHAVI, D., *Subiectivitate și individualitate.* MIT Press, Cambridge, MA 2005.

11

CONCLUZIE

Într-o introducere recentă în științele cognitive, Friedenberg și Silverman dedică zece rânduri (din 529 de pagini) fenomenologiei . Ei scriu că aceasta din urmă se referă la experiența subiectivă mai degrabă decât la descrierea obiectivă și că descrierea fenomenologică se distinge de introspecție deoarece se concentrează pe percepția subiectivă și imediată a unui stimul extern și nu necesită antrenament sau examinare sistematică a stării interne a cuiva (Friedenberg & Silverman, 2006, p. 77). Ar trebui să fie clar din capitolele anterioare că aceasta nu este doar o modalitate înșelătoare de a descrie fenomenologia și ceea ce are de oferit studiului minții, ci reflectă și un simț destul de ciudat al priorităților. Într-adevăr, în opinia noastră - și acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător în acest moment - orice introducere contemporană în științele cognitive ar trebui să includă o discuție substanțială despre fenomenologie; și aceasta, nu doar pentru că fenomenologia a adus contribuții substanțiale la studiul minții, ci și pentru că discuțiile contemporane din știința cognitivă sunt din ce în ce mai conștiente de bogatele posibilități oferite de abordările fenomenologice asupra anumitor teme centrale, iar orice introducere actualizată în acest domeniu de cercetare ar trebui să reflecte acest lucru.

Problema, desigur, este că, deși multe dintre cele mai proeminente figuri din filosofia minții și știința cognitivă au început recent să ia în serios fenomenologia filosofică, marea majoritate a cercetătorilor nu folosesc termenul în sensul său tehnic atunci când discută despre fenomenologie, ci îl identifică totuși cu o formă de introspecție . După cum am încercat să clarificăm, însă, „fenomenologie ” nu este un alt nume pentru autoobservarea psihologică. Mai degrabă, este numele unei abordări filosofice care poate oferi mult mai mult cercetării contemporane a conștiinței și științei cognitive decât simpla compilare de date introspective. Cuvântul fenomenologie se referă la tradiția filosofică

originară din Europa, care include operele lui Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre și mulți alți gânditori mai recenți. Ignorând această tradiție și resursele pe care le conține, cercetarea cognitivă contemporană riscă să rateze perspective importante care, în cel mai bun caz, vor ajunge să fie redescoperite cu decenii sau secole prea târziu (vezi Zahavi, 2004d).

Fenomenologia cuprinde o gamă bogată de abordări, cu mulți practicieni diferiți, și ar fi fost imposibil să le facem dreptate tuturor într-o introducere atât de scurtă . Prin urmare, a trebuit să facem câteva selecții. Ne-am concentrat pe subiecte care au o importanță deosebită pentru dezbaterile contemporane din filosofia minții și științele cognitive - subiecte precum conștiința și conștiința de sine , intenționalitatea, natura temporală a experienței, percepția , corporalitatea, acțiunea și înțelegerea noastră despre sine și despre ceilalți - și care ar putea și ar trebui explorate înainte de a aborda problemele metafizice mai largi care domină adesea - discuțiile filosofice. Această listă nu este exhaustivă: există multe alte domenii în care fenomenologia a adus contribuții direct relevante pentru discuțiile în curs din științele cognitive. Am putea menționa dezbaterea despre imageria mentală, analiza valorii cognitive a emoțiilor și critica - inteligenței artificiale ca exemple de subiecte pe care nu le-am acoperit. Cu toate acestea, sperăm că prezentarea noastră va servi drept stimulent pentru cititor să continue cu perspective suplimentare.

Un argument frecvent avansat atât de apărătorii, cât și de detractorii săi este acela că caracteristica definitorie a abordării fenomenologice a minții este concentrarea puternică pe perspectiva persoanei întâi. Cu toate acestea, am încercat, de asemenea, să demonstrăm că aceasta este o definiție clar restrictivă . Analizele fenomenologice ale detaliilor concrete ale acțiunii, corporalității, intersubiectivității și așa mai departe ne oferă mai mult decât simple descrieri ale experienței la persoana întâi. În numeroase investigații despre modul în care subiectivitatea celorlalți se manifestă în gesturi, expresii și comportament fizic, fenomenologii au oferit, de asemenea, analize detaliate din perspectiva persoanei a doua, rezultând o înțelegere mai sofisticată și mai nuanțată a modului de a face heterofenomenologie decât cea găsită în rândul heterofenomenologilor declarați. Contrar afirmațiilor lui Dennett, fenomenologia clasică evidențiază deja interdependența dintre autofenomenologie și heterofenomenologie (Zahavi, 2007a, b, c). Prin urmare, ar fi o greșeală gravă să limităm subiectivitatea la ceea ce este accesibil din punctul de vedere al persoanei întâi. Citez din prefața la *Fenomenologia percepției* de Merleau-Ponty :

> Cogito-ul a devalorizat percepția celuilalt, m-a învățat că sinele este - accesibil doar sieși, întrucât *m -a definit* prin gândul pe care îl am despre mine și pe care evident sunt singurul care îl are, cel puțin în acest ultim sens. Pentru ca celălalt să nu fie un cuvânt gol, existența mea nu trebuie niciodată redusă la conștiința pe care o am că existăm , ci trebuie să implice și conștiința pe care *o* putem avea și, prin urmare, întruparea mea într-o natură și posibilitatea a cel puțin unei situații istorice. (1962, p. 21)

În ceea ce privește multe dintre subiectele pe care le-am discutat, considerăm că fenomenologia oferă alternative anumitor puncte de vedere clasice din filosofia minții și știința cognitivă. Pare potrivit să încheiem printr-o scurtă rezumare punct cu punct a acestora.

- *Metodologie* [1.] Fenomenologia este distinctă atât de introspecție, cât și de heterofenomenologie. Ea oferă instrumente metodologice bazate pe filosofie , *care* pot debloca dimensiuni semnificative și adesea trecute cu vederea ale experienței . Poate ajuta la definirea unor întrebări empirice relevante și poate contribui la proiectarea experimentelor comportamentale și de imagistică cerebrală și poate structura interpretările datelor empirice într-o manieră riguroasă din punct de vedere științific, dar nereducționistă.
- *Conștiință și conștiință de sine:* Fenomenologia oferă o alternativă clară la teoria de ordin superior a conștiinței și contribuie la o relatare a experienței care are ramificații în științele empirice (inclusiv psihologia dezvoltării, etologia și psihiatria) și la înțelegerea noastră a cazurilor, de la cele obișnuite, de zi cu zi, cum ar fi condusul unei mașini, până la aspectele mai puțin obișnuite ale percepției inconștiente și ale vederii oarbe.
- *„Temporalitatea experienței",* fenomenologia oferă o analiză detaliată a unuia dintre cele mai importante și neglijate aspecte ale conștiinței, cogniției și acțiunii: natura temporală intrinsecă a experienței, care este complementul fenomenologic al structurii dinamice care stă la baza sistemului creier-corp-mediu.
- *„Percepția",* contrar diverselor modele reprezentaționale ale percepției, fenomenologia apără o concepție non-carteziană a naturii întrupate, enactive și contextuale a percepției.
- *Intenționalitatea,* fenomenologia oferă o teorie completă, non-reducționistă, a intenționalității experienței, care subliniază co-emergența minții și a lumii și propune o alternativă la alegerea clasică

dintre internalism și externalism.

- *Cogniția întrupată,* poate mai mult decât orice altă abordare, fenomenologia a susținut o concepție a cogniției ca fiind întrupată și situată. Deși insistă asupra distincției fenomenologice dintre corpul trăit și corpul obiectiv, fenomenologia arată că biologia, precum și neuroștiința , sunt importante pentru înțelegerea vieții noastre mentale.
- *Acțiune și agenție:* Distincțiile fenomenologice sensibile dintre diverse tipuri de mișcare și dintre sentimentul de agenție și sentimentul de proprietate pot oferi instrumente importante pentru o explicație mai adecvată a acțiunii și pentru înțelegerea anumitor patologii în care lipsește sentimentul de agenție. Astfel de distincții pot, de asemenea, să ofere informații pentru experimentele de imagistică cerebrală.
- *Interobiectivitate și cogniție socială:* Fenomenologia oferă o alternativă non-mentalizantă la explicațiile bazate pe teoria minții, completează dovezile din psihologia dezvoltării și propune o reinterpretare a neuroștiinței sistemelor de rezonanță.
- *Sinele și persoana:* Fenomenologia oferă perspective revelatoare asupra experienței de sine și a diverselor concepte despre sine, care pot fundamenta interesul recent și crescând pentru întrebările ridicate de neuroștiința cognitivă. Mai exact, fenomenologia demonstrează că sinele este implicat semnificativ în toate aspectele experienței, inclusiv intenționalitatea, fenomenalitatea, temporalitatea, corporalitatea, acțiunea și interacțiunea cu ceilalți.

În capitolele anterioare, am subliniat că ar fi contraproductiv să ignorăm perspectivele tradiției fenomenologice, dar acest lucru nu trebuie înțeles greșit ca o simplă nostalgie pentru trecut. Desigur, nu sugerăm că cea mai potrivită cale de urmat în căutarea celei mai satisfăcătoare explicații a minții este să întoarcem spatele clarificărilor conceptuale și descoperirilor empirice recente și să ne întoarcem la fenomenologie . Mai degrabă, credem că știința cognitivă poate beneficia de pe urma luării în considerare a analizelor detaliate și a clarificărilor conceptuale oferite de fenomenologie, dar relația dintre fenomenologie și știința cognitivă nu este nicidecum o aventură unidirecțională. Nu este vorba pur și simplu de a aplica distincții fenomenologice și concepte predefinite, ca și cum nu ar exista reciprocitate, nicio influență reciprocă și ca și cum aplicarea lor nu ar implica nicio modificare a ideilor originale. Dimpotrivă, am fost ghidați de convingerea că trebuie să existe o relație de clarificare reciprocă între ele.

Secțiunea finală din lucrarea lui Merleau-Ponty, *Structura comportamentului,* este intitulată „Nu există adevăr în naturalism ?". Aceasta conține o critică a filosofiei transcendentale a lui Kant, iar chiar pe ultima pagină a cărții, Merleau-Ponty solicită o redefinire a filosofiei transcendentale, astfel încât aceasta să acorde atenția cuvenită lumii reale (1963, p. 345). Astfel, în loc să ne pună să alegem între o explicație științifică externă și o reflecție fenomenologică internă - o alegere care, potrivit lui Merleau-Ponty, ar dezmembra relația trăită dintre conștiință și natură - el ne cere să reconsiderăm chiar această opoziție și să căutăm o dimensiune care să depășească obiectivismul și subiectivismul . Este interesant și important de observat, totuși, că Merleau -Ponty nu concepe relația dintre fenomenologie și știința pozitivă ca aplicarea intuițiilor fenomenologice prestabilite la întrebări empirice. Nu este vorba pur și simplu de fenomenologie care guvernează știința pozitivă . Dimpotrivă, ideea lui Merleau-Ponty este că fenomenologia însăși poate fi schimbată și modificată printr-un dialog cu disciplinele empirice. Într-adevăr, ea necesită acest dialog dacă vrea să se dezvolte corect. Și este important ca Merleau-Ponty să susțină acest punct de vedere fără a reduce fenomenologia la încă o știință pozitivă , fără, pe scurt, să renunțe la natura sa în primul rând filosofică.

Goana fenomenologică „spre lucrurile în sine" (Za *den Sachen selbstì)* necesită să lăsăm experiența noastră să ghideze teoriile pe care le dezvoltăm. Trebuie să fim atenți la modul în care experimentăm realitatea. Oamenii de știință cognitivi pot să nu acorde o atenție adecvată structurii formale a fenomenalității , dar, în calitate de cercetători empirici, ei observă de fapt un număr mare de fenomene empirice concrete. Adesea, cunoștințele și informațiile pe care le posedă despre aceste fenomene sunt mai detaliate decât cele ale unui filosof. Deși filosofia fenomenologică are, în cele din urmă, preocupări diferite față de știință, investigația fenomenologică a cogniției și conștiinței pur și simplu nu își poate permite să ignore cercetarea empirică. Investigațiile fenomenologice ale - conștiinței timpului, conștientizării corpului, intersubiectivității, intenționalității etc. nu numai că pot *profita direct* de perspectivele obținute prin studii empirice ale tulburărilor psihopatologice și neuropatologice, din studiile privind interacțiunea socială la sugari, percepția, memoria , emoția și așa mai departe, dar pot *beneficia și indirect* de abordarea orientată spre probleme, tipică acestor științe empirice. Însăși încercarea de a se angaja în dialog cu știința cognitivă obligă

fenomenologia să se concentreze mai mult pe probleme și poate contracara ceea ce rămâne una dintre cele mai mari slăbiciuni ale sale: preocuparea pentru exegeză. Desigur, nu negăm că avem multe de învățat de la autori precum Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas și așa mai departe, dar fenomenologii nu ar trebui să treacă cu vederea beneficiile dialogului critic, nu doar cu știința empirică, ci și cu alte tradiții filosofice. Tocmai prin implicarea, discutarea și critica abordărilor alternative - fenomenologia își poate demonstra vitalitatea și relevanța în dezbaterile contemporane.

În cartea sa, *Consciousness: What It Is (Conștiința: Ce este),* Dennett oferă o descriere destul de plăcută a dificultăților cooperării interdisciplinare:

> M-am obișnuit cu condescendența cu care unii cercetători își tratează - colegii din alte discipline: „De ce [...]", întreabă cei din inteligență artificială, „vă pierdeți timpul vorbind cu neurocercetătorii ? Nu le pasă de «procesele informaționale» și le pasă doar de *locul în care* apar acestea, ce neurotransmițători sunt implicați și toate chestiile astea plictisitoare, dar nu au nici cea mai mică idee despre cerințele de calcul ale funcțiilor cognitive superioare" . „De ce?", întreabă neurocercetătorii, „vă pierdeți timpul cu fanteziile inteligenței artificiale? Pur și simplu inventează nenumărate gadgeturi și fac afirmații incredibil de ignorante despre creier". Între timp, psihologii cognitivi sunt acuzați că pun la punct modele cărora le lipsește *atât* plauzibilitatea biologică *, cât și* puterea de calcul demonstrată; antropologii nu ar recunoaște un model nici dacă l-ar vedea, iar filosofii, după cum știe toată lumea, pur și simplu reciclează rufele murdare ale altora, avertizând asupra confuziilor create de ei înșiși, într-o arenă lipsită atât de date, cât și de teorii testabile empiric. Cu atâția idioți care lucrează la această problemă, nu e de mirare că conștiința este încă un mister. (1991, pp. 284-285)

Dennett continuă însă spunând că nu există alternativă la această colaborare. Și aici suntem de acord. Datele empirice pot servi la contestarea sau validarea analizelor teoretice. În schimb, analiza conceptuală poate oferi direcție și instrumente oamenilor de știință empirici și poate, de asemenea, ajuta la proiectarea și dezvoltarea - paradigmelor experimentale. Dacă se dorește realizarea unui progres real în studiul minții, este necesar un efort de colaborare care să utilizeze toate resursele disponibile și să integreze diverse discipline și metode teoretice și empirice.

Acestea fiind spuse, am dori să adăugăm două avertismente. Prima este

că, deși datele empirice sunt importante, evident nu trebuie să trecem cu vederea faptul că acestea sunt deschise la noi interpretări. Interpretarea lor depinde de obicei de modelul în cadrul căruia se operează. Prin urmare, impactul teoretic al unui caz empiric nu este neapărat ceva ce poate fi determinat cu ușurință. Deși se poate argumenta că fenomenologia trebuie să acorde atenție rezultatelor empirice, acest lucru nu implică faptul că trebuie să accepte interpretarea (metafizică și epistemologică) pe care știința o dă acestor rezultate.

În al doilea rând, deși considerăm că este important să încurajăm schimbul dintre fenomenologie și știința empirică, posibilitatea unei cooperări fructuoase între cele două nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere diferențele dintre ele. Nu este contradictoriu să susținem că fenomenologia ar trebui să se lase influențată de cele mai bune cunoștințe științifice disponibile, insistând în același timp asupra faptului că - preocupările filosofice transcendentale ultime ale fenomenologiei sunt distincte de cele ale științei pozitive.

Concluzionăm, așadar, prin îmbrățișarea deplină a concentrării reînnoite asupra subiectivității. O investigare a perspectivei la persoana întâi este de maximă importanță nu numai pentru filosofia minții, ci și pentru multe discipline conexe, inclusiv filosofia socială, psihiatria, psihologia dezvoltării și neuroștiința cognitivă. În cele din urmă, ceea ce avem nevoie este o relatare a perspectivei la persoana întâi care, printre altele , să recunoască semnificația (rolul pe care îl joacă) și importanța acesteia, să descrie structura acesteia, să contureze metodologia pe care ar trebui să o folosim pentru a o investiga și, în final, să clarifice statutul său ontologic și metafizic. Cu toate acestea, așa cum s-a argumentat, ar fi o adevărată rușine ca recunoașterea de mult așteptată a importanței perspectivei la persoana întâi să ia forma unei teorii lockeane a conștiinței. Ce înțelegem printr-o teorie lockeană? În acest context, ne gândim în primul rând la o perspectivă pre-kantiană și pre-wittgensteiniană asupra conștiinței, adică o viziune care ignoră considerațiile transcendentale și, prin urmare, consideră conștiința ca un obiect în lume printre altele, care definește subiectivitatea ca fiind internă *și privată,* care nu reușește să înțeleagă măsura în care este vizibilă pentru ceilalți în comportamente semnificative, măsura în care subiectivitatea noastră este influențată, modelată și formată de interacțiunea și implicarea cu ceilalți și de forma noastră de viață comună.

POSTFAȚĂ

Patricia Pedrini

„Rădăcinile filosofiei analitice merg mult mai departe decât școala analitică însăși și, mai important, sunt *aceleași* rădăcini ca și școala fenomenologică .” Așa scria Michael Dummett în 1994 în introducerea la cartea sa *Originile filosofiei analitice,* [63]prin care își dorea să reitereze că venise momentul să se depășească bariera ideologică de lungă durată care se opunea istoric filosofiei analitice și fenomenologiei, concepute mult timp ca tradiții separate. Relația dintre filosofia analitică *a minții,* mai precis, și filosofia fenomenologică nu a făcut excepție de la această tendință și, timp de câteva decenii, a persistat în cercurile filosofice ideea că filosofia analitică a minții avea puțin în comun cu tradiția fenomenologică începută de Franz Brentano, dezvoltată de Edmund Husserl și continuată de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre și Maurice Merleau-Ponty. Este un fapt că istoria canonică a filosofiei minții omite pur și simplu fenomenologia, considerând-o parte a unei tradiții separate, cea „continentală”.

Această credință a fost determinată în mare măsură de interpretări unilaterale ale istoriilor și proiectelor lor respective , precum și ale metodelor și conceptelor fundamentale utilizate în cadrul fiecărei tradiții. De exemplu, fenomenologia a fost adesea asociată cu psihologia introspecționistă, a cărei respingere a marcat începutul filosofiei analitice a minții. Totuși, oricine este familiarizat cu tradiția fenomenologică știe că ideea că fenomenologia este o urmă a abordării introspecționiste poate fi considerată pe bună dreptate o greșeală. Nu numai că ascunde istoria celor două tradiții, dar denaturează și scopurile și metodele fenomenologiei, ascunzând astfel contribuția pe care aceasta ar putea-o aduce filosofiei și științelor minții.

În ultimii ani, însă, s-au făcut mai multe încercări de a remedia această situație. Pe lângă încercările istoriografice de a reexamina relațiile dintre

63M. Dummett, *Originile filosofiei analitice,* trad. Einaudi, Torino 2001.

exponenții fenomenologiei și ai filosofiei analitice, căutând rădăcini comune în ciuda diferențelor dintre ele - dintre care cartea lui Dummett este doar un exemplu [64]- au apărut o serie întreagă de proiecte de cercetare, menite să submineze credința într-o separare principială între - presupunerile metodologice și conceptuale fundamentale ale celor două școli, cu scopul de a încuraja integrarea teoretică reciprocă. În special, au fost avansate mai multe propuneri științifice, precum și filozofice, dezvoltate în cadrul unor grupuri colaborative de filosofi, fenomenologi și specialiști în științe cognitive. Acestea au căutat să demonstreze modul în care munca fenomenologiei poate avansa dezbaterea din jurul problemelor centrale din filosofia analitică a minții și știința cognitivă și invers. Cartea pe care o prezentăm face parte din această a doua strategie de reconciliere, dialog și cooperare reciprocă.

Este suficient să retrasăm pe scurt istoria timpurie a celor două tradiții pentru a realiza că, așa cum susținea Dummett, ambele provin dintr-o rădăcină comună, filosofia lui Rudolf Hermann Lotze, căruia Husserl i-a dedicat *Investigațiile logice* și care a fost simultan profesorul lui Gottlob Frege la Göttingen? Lotze era angajat într-o luptă împotriva naturalismului care a predominat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și, bazându-se pe tradiția kanțiană și reinterpretând liber doctrina ideilor a lui Platon , a adus în prim-plan problema ridicată de o serie întreagă de noțiuni care eludează tratamentul psihologic , inclusiv noțiunea de a priori. Atât Husserl, cât și Frege au moștenit de la Lotze ideea independenței logicii față de sfera psihică. Cu alte cuvinte, oare în virtutea acestei proveniențe comune părinții fondatori ai tradițiilor fenomenologică și analitică, respectiv, au împărtășit același obiectiv: antipsihologismul, adică presupunerea autonomiei logicului sau a sferei sensului în raport cu faptele psihice și, în cele din urmă, excluderea gândurilor din minte?

Deși drumurile se despart curând, întrucât Frege a ales limbajul pentru

64Vezi D. Follesdal, *Husserl și Frege: O contribuție la iluminarea originii - filosofiei fenomenologice,* Ascheberg, Oslo 1958; J.N. Monthany, *Husserl și Frege,* Indiana University Press, Bloomington 1982; „Husserl, Frege și depășirea psihologiei", în *Posibilitatea filosofiei transcendentale ,* Kluwer, Boston 1985; D. Willard, *Logica și obiectivitatea cunoașterii: Un studiu asupra filozofiei timpurii a lui Husserl,* University Press, Athens, Ohio 1984; M. Sommer , *Husserl și pozitivismul timpuriu,* Klostermann, Frankfurt am Main 1985; R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy,* Kluwer, Dordrecht 1990. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci (a cura di), „Fenomenologia e filosofia analitica", în *La fenomenologia,* Einaudi, Torino 2002, pp. 294-318; DW Smith, R. Mclntyre, *Husserl and intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language,* Springer, New York 1982.

a acționa ca intermediar obiectiv al relațiilor dintre minte și obiectele logice, în timp ce Husserl a urmărit ideea că judecățile și structurile logice ar fi deja pregătite de terenul experienței - adică ideea conform căreia conținutul gândirii în propriile lor forme...

3» Pentru o excelentă introducere în limba italiană în istoria acestei împletiri, vezi V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *cit.* Pentru o privire de ansamblu asupra gândirii lui Lotze , vezi S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla „logica della valido" în pensiero diLotze* , Ponte alle Grazie, Florența 1992.

4. În realitate, așa cum ne spun V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *cit.,* p. 298, Frege a atins antipsihologismul cu mult înaintea lui Husserl. Într-o celebră recenzie a *lucrării „Filosofia* aritmeticii" de Husserl (vezi G. Frege, „Rezension: Husserl, Philosophie der Arithmetik", în *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik,* 1984, pp. 311-332, retipărită în *Kleine Schrijnen,* ed. de L. Angelelli, Olms, Hildesheim, pp. 179-192), Frege l-a acuzat de psihologism. Husserl a vrut să arate procesele prin care, pornind de la intuiție, apare conceptul de număr. Frege a obiectat că Husserl ar confunda reprezentarea subiectivă a numărului cu obiectul „număr". Conform lui Frege, însă, clarificarea psihologică este irelevantă atunci când ne întrebăm ce este numărul. Costa, Franzini și Spinicci ne amintesc, de asemenea, că Follesdal, *cit.,* a susținut că Frege ar fi influențat foarte mult traiectoria antipsihologică a lui Husserl, chiar dacă autorii susțin că poate aceasta s-ar fi produs oricum, fiind internă gândirii lui Husserl. Pe aceeași bază, Dummett, *cit.,* p. 91 vede legătura evidentă dintre noțiunea de „simț" a lui Frege și noțiunea de „noemă" a lui Husserl, unde ambele ar fi mijlocul intențional care leagă actul de obiect. Pentru o critică a acestei interpretări , vezi B. Smith, „Despre originile filosofiei analitice", în *Grazer philosophische Studien, xxxv,* 1989, pp. 163, 169. Vezi și P. Engel, *Psihologie și filosofie,* trad. it. Einaudi, Torino 2000 și E. Sacchi, *Gânduri și reprezentări: Frege și cognitivismul contemporan,* Carocci, Roma 2005.

Relațiile logice s-ar manifesta în obiectivitatea lor înainte ca gândirea lingvistică și atitudinile propoziționale să intervină - [65]rețeaua de influențe reciproce continuă. Husserl a inspirat nu doar figuri continentale precum Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre și Maurice Merleau-Ponty, ci și exponenți ai tradiției analitice precum Rudolf Carnap, Gilbert Ryle, Wilfrid Sellars , Hilary Putnam, John Searle și Jerry Fodor. [66]Mai mult, un

65 Ar fi primatul formei predicative asupra formei antepredicative, tipic abordării analitice, care ar contrasta drastic cu abordarea fenomenologică, vezi E. Tugendhat, *Einfurhung in die sprachanalytische Philosophic,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 94 și următoarele.

66 Pentru rapoartele lui Husserl și Carnap, vezi M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism,* Cambridge University Press, Cambridge și New York 1999; lui Husserl și Ryle, vezi P. Livingston, „Functionalism and logical analysis", în DW Smith și AL Thomasson (cu ocazia), *Phenomenology and Philosophy of Mind,* pp. 19-40 și AL Thomasson, „Fenomenology and the development of analytic philosophy", în *Southern Journal of Philosophy,* 40, Supliment, 2002, pp. 115-142; lui Sellars și Husserl, vezi AL Thomasson, „First person knowledge in phenomenology", în DW Smith și AL Thomasson, *citat.* lui Husserl și Putnam, vezi H. Putnam, *Reason, Truth and History,*

anumit paralelism de interese între cele două tradiții continuă să persiste, iar acest paralelism se resimte în special tocmai în discursul dezvoltat în cadrul ambelor tradiții cu privire la mental. De exemplu, în timp ce filosofia minții în domeniul analitic a apărut din respingerea introspecționismului, insistența asupra studierii minții prin metodele științelor naturale și presiunea de a păstra o ontologie naturalistă consonantă cu restul științelor naturale, fenomenologia a căutat, de asemenea, o abordare a studiului minții care să evite atât psihologia introspecționistă, cât și metodele psihologiei naturaliste, legate de fenomene observabile public. Înainte de behaviorism, înainte de Cercul de la Viena și de empirismul și pozitivismul său, Brentano însuși a căutat să aducă

Psihologia pe o cale nouă, în *Psihologia dintr-un punct de vedere empiric* . Nemulțumit de ideea că studierea minții constă în studierea fenomenelor interne printr-un fel de observație interioară, el a propus o distincție de - importanță capitală pentru dezvoltarea ulterioară a fenomenologiei: cea dintre „psihologia genetică" și „psihologia descriptivă". Conform perspectivei sale, psihologia genetică nu ar fi altceva decât studiul empiric al fenomenelor mentale, bazat pe experimente și metode statistice, din care se dezvoltă legi cauzale și explicații. Psihologia descriptivă (sau fenomenologia), pe de altă parte, are o sarcină diferită: nu caută legi de cauză și efect și nici nu descrie episoade psihologice particulare. Scopul său este, în schimb, de a specifica și clasifica tipurile de bază ale fenomenelor mentale , determinând caracteristicile lor esențiale și relațiile reciproce. De exemplu, în loc să studieze cauzele percepției , judecății sau emoțiilor, fenomenologia va încerca să răspundă la întrebări precum: „Ce este o percepție, o judecată , o emoție?", „Care este relația dintre emoție și judecată ?", „Ce face ca o emoție să fie un caz de regret?". Astfel,

---

Cambridge University Press, New York 1981; *Reprezentare și realitate,* MIT Press, Cambridge, MA 1983, și *The Many Paces of Realism,* Open Court, La Salle, IL 1987; de Husserl și Searle, vezi S. Gozzano, *Storia e teorie dell*in professionalità,* Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 119 și sgg., K. Mulligan, „Searle, Derrida and the end of phenomenology", în B. Smith, *John Searle,* Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 261-286 și HL Dreyfus, „O critică merleau-pontyiană a relatărilor reprezentaționaliste despre acțiune ale lui Husserl și Searle", în *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, vol. 100, 2000, pp. 287-302. Vezi și J. Fodor, „Solipsismul metodologic considerat ca o strategie de cercetare în psihologia cognitivă ", în HL Dreyfus (a curat), *Husserl, Intenționalitate și științe cognitive,* MIT Press, Cambridge, MA 1982, pp. 277-303 peri raporturi între Fodor și Husserl,

psihologia descriptivă, sau fenomenologia, este anterioară psihologiei genetice, deoarece studiul cauzelor unei percepții, a unei emoții, a unei amintiri etc. presupune o înțelegere a tipului de evenimente pe care le reprezintă văzul, amintirea, regretul etc. Aceasta este o abordare eminamente filosofică , distinctă ca atare de cea empirică.

Husserl dezvoltă în continuare aceste idei ale lui Brentano în *Investigațiile logice** cu ideea sa de „fenomenologie", străduindu-se tocmai să arate că aceasta din urmă nu are nimic de-a face cu raportarea introspectivă, nu se bazează pe practica observației efectuate prin intermediul unei „priviri interne", ca să spunem așa, și, prin urmare, nu este supusă scepticismului cu care a fost atacată psihologia introspecționistă. Fenomenologia, de fapt, este studiul „esențelor" generale ale experiențelor și al relațiilor lor reciproce , și nu studiul empiric al experiențelor individuale. Ea precede psihologia empirică și clarifică tipurile sau esențele.

7. Și Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), trad. Laterza, Roma -Bari 1997.

8. E. Husserl, *Investigații logice* (1900-1901), trad. il Saggiatore, Milano 1968.

a stărilor mentale pe care psihologii empirici le presupun în observațiile și experimentele lor.[67]

În raport cu această intenție fundamentală a fenomenologiei, autori precum Paul Livingston au arătat cum Husserl ar fi influențat un analitic eminent precum Gilbert Ryle și ideea sa de analiză conceptuală.[68] [69]În *lucrarea „Conceptul de minte",* [Ryle] a vorbit despre necesitatea de a analiza conceptele mentale așa cum sunt folosite în discursul obișnuit. Ryle nu s-a exprimat în limbajul lui Husserl; adică, nu a vorbit despre „intuirea" și analizarea „esențelor" experiențelor trăite. Totuși, propunerea sa are legături puternice cu cea a lui Brentano și Husserl, conform căreia filosofia minții este independentă de neurofiziologie și psihologia empirică, în măsura în care studiază tipurile fundamentale de stări mentale,

67 În filosofia contemporană a minții, termenul „fenomenologie" este adesea folosit pentru a desemna caracterul calitativ sau fenomenal al experiențelor, „efectul" de a avea o stare mentală, în special o senzație. Deși este adevărat că istoria *qualia* a revigorat interesul pentru fenomenologie, trebuie remarcată o dublă interpretare greșită: 1) Brentano și Husserl folosesc termenul pentru a indica *studiul* experiențelor și nu o parte, un aspect sau o calitate a acestora; 2) fenomenologia clasică nu se concentrează exclusiv sau în primul rând pe studiul caracterului calitativ al experiențelor.

68 P. Livingston, *citat.*

69 G. Ryle, *Conceptul de minte* (1949), trad. Laterza, Roma-Bari 2007.

funcționarea lor, intenționalitatea lor, statutul lor logic, structurile și relațiile lor reciproce. Astfel, Ryle poate susține că cartea sa „ar putea fi citită ca un eseu important de fenomenologie”.[70]

Este cert, însă, că Ryle a ajuns să insiste asupra faptului că discursul din jurul mentalului trebuie reconfigurat ca un discurs care se referă la evenimente externe observabile, ajungând astfel să susțină behaviorismul logic, o teorie a semanticii termenilor mentaliști, conform căreia însăși ideea de stare mentală nu este altceva decât ideea unei dispoziții sau tendințe: atunci când atribuim o credință cuiva, de exemplu, nu spunem că se află într-o anumită stare mentală; dimpotrivă, caracterizăm individul în cauză prin ceea ce ar putea face în anumite situații. Cu toate acestea, cartea sa rămâne o dovadă a legăturii dintre cele două tradiții. Astfel, din punctul de vedere al filosofiei analitice a minții, nu ar trebui să existe nimic misterios în proiectul husserlian de a studia esențele fenomenelor mentale. Dimpotrivă, esențele nu ar fi altceva decât „conceptele” experiențelor, adică ceea ce este necesar pentru ca ceva să fie considerat o percepție, o judecată, o amintire etc. Studiul esențelor ne-ar readuce, cu alte cuvinte, la analiza conceptuală a diferitelor tipuri de stări mentale, care caracterizează cel puțin unul dintre principalele curente ale filosofiei analitice.

În ciuda acestor puncte de contact, unul dintre motivele pentru care filosofia minții și fenomenologia au rămas distante timp de decenii, dezvoltându-se în paralel, fără a găsi un teren comun pentru dialog, a avut cu siguranță legătură cu primatul conștiinței susținut de fenomenologie și, invers, cu criza conceptului de conștiință, care a determinat soarta studiilor urmărite de o parte semnificativă a filosofiei analitice a minții. Una dintre presupunerile metodologice fundamentale ale așa-numitei „revoluții cognitive” în filosofia minții a fost, de fapt, că conștiința este un aspect complet secundar al minții, dacă nu chiar înșelător, atunci când se încearcă un studiu științific al minții: conștiința este prea limitată pentru a fi baza legitimă pe care să se construiască o investigație a minții. Aceasta este așa-numita doctrină a „inesențialismului” cognitiv al conștiinței, adică ideea că conștiința este „epifenomenală”, că nu joacă niciun rol cognitiv și cauzal esențial și că cogniția umană care contează ar putea fi realizată chiar dacă conștiința ar fi exclusă.

Totuși, s-a realizat curând că proiectul cognitivist, tra-

70 G. Ryle, „ *Paperuri selectate”,* vol. 2, Thoemmes, Bristol 1990, p. 188. Vezi și G. Ryle, „Fenomenologie”, în *Proceedings of the Aristotelian Society,* XI, 1932, ora 1932, în G. Ryle, „ *Paperuri complete”,* Hutchinson, Londra 1971.

13. Revoluția cognitivă a fost în curs de elaborare de foarte mult timp, iar imboldul pentru dezvoltarea unei prime teorii științifice autentice a minții a fost pregătit de mult timp de discuții de lungă durată, care au urmat apariției științei galileene, cu privire la prăpastia care ar separa iremediabil științele naturale de cele spirituale . Prin introducerea unei rupturi cu tradiția metafizică occidentală, în special cea de origine aristotelică, știința galileeană a adus în prim- plan problema biologicului și a mentalului, în măsura în care aceste două domenii rezistă unei reduceri la mecanismul care domină științele naturale. Pentru o scurtă reconstrucție a acestei călătorii de la Galileo la științele cognitive, vezi J. Petitot, FJ. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, „Dincolo de diferență: o introducere în naturalizarea fenomenologiei", în (ed.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science,* Stanford University Press, Stanford, California 1999, pp. 1-80.

Prin obscurarea conștiinței, aceasta ignoră un fapt crucial al cunoașterii umane: acela al datelor fenomenologice și conștiente, pe care știința cognitivă pur și simplu nu le poate explica. Prin urmare, știința cognitivă nu ar fi o teorie „completă" a cunoașterii , deoarece teoriile sale nu se aplică unui anumit set de stări mentale și nu explică fenomenele mentale așa cum apar subiectiv. Ele tratează fenomenele mentale ca date teoretice , ale comportamentului, în timp ce mentalul este în mare măsură ceva ce experimentăm. Și astfel, știința cognitivă ar fi o teorie a minții fără a fi o teorie a conștiinței: pe scurt, ar fi o teorie a ceea ce se întâmplă în mintea cognitivă , fără a explica ce înseamnă să fii subiect al cunoașterii.1 - „ Mintea fără conștiință? Cum este posibil acest lucru?", [a] observat Flanagan.[71] [72]denunțând modul în care știința cognitivă ar reacționa probabil în mod exagerat la introspecționism, abandonând un fapt central al cunoașterii: conștiința. [73]Aceasta a dus la apariția așa-numitului „boom al conștiinței", care se referă la ansamblul de studii care au apărut din recunoașterea acestei lacune programatice în cadrul științei cognitive.[74]

---

71 Pentru această tendință critică față de știința cognitivă, vezi T. Nagel, „Cum este să fii liliac?", trad. în *Întrebări mortale,* Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 162-175; R. Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind,* MIT Press, Cambridge 1987; D. Dennett, *Consciousness: What It Is* (1991), trad. Laterza, Roma -Bari 2009; J. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (1992), trad. Bollati Boringhieri, Torino 1994; O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered,* MIT Press, Cambridge, MA 1992; D. Chalmers, *The Conscious Mind* (1996), trad. McGraw-Hill, Milano 1999.

72 O. Flanagan, *citat,* p. 12.

73 R. Jackendoff, *op. cit.,* afirmă că stadiul actual al științei cognitive este ca o piesă cu trei personaje: creierul, mintea cognitivă și mintea cognitivă, care trebuie înțelese subiectiv. Aceasta ar genera un conflict între mintea fenomenologică și mintea cognitivă, adică o problemă „minte-minte" (prin analogie cu problema mai tradițională „minte-corp").

74 Trebuie menționat că această discrepanță a contribuit, de asemenea, la motivarea unei mari părți a scepticismului contemporan față de știință și a naturalismului pe care îl susține predominant: în timp ce obiectivitatea științei nu ar

Acest „vid explicativ”[75] [76]În cadrul programului cognitiv, a fost reînviată necesitatea unei comparații cu o tradiție, fenomenologia, care face în schimb din studiul conștiinței unul dintre bastionele sale. Cu această conștientizare a limitelor științei cognitive a fost avansat proiectul general de integrare a fenomenologiei lui Husserl cu știința cognitivă. Punctul central care se dorește a fi afirmat este tocmai acela că o teorie științifică corectă a cunoașterii trebuie să poată explica și *fenomenalitatea,* adică faptul că pentru o serie de sisteme cognitive, inclusiv cel uman, lucrurile au o anumită *aparență.13* Provocarea neurofenomenologiei, de exemplu, este de a emite ipoteza că funcționarea creierului ar putea fi mai apropiată de conștiință decât s-a crezut în mod tradițional în știința cognitivă Diferențele [77]fenomenologice, adică, ar putea corespunde într-un fel diferențelor neurologice.

Dar cum, s-ar putea întreba cineva, poate fi reconciliat antinaturalismul lui Husserl cu știința cognitivă sau cu filosofia naturalistă a minții? Un răspuns la această întrebare vine, de exemplu, de la grupul de cercetare compus din Jean Petitot și colegii săi: [78]fenomenologia lui Husserl poate juca un rol cheie în proiectul cognitiv, umplând golul explicativ al științelor minții, cu condiția să fie naturalizată . Deși Husserl s-a opus cu vehemență naturalismului, proiectul antinaturalist al lui Husserl poate și trebuie abandonat în favoarea unei astfel de integrări.[79]

---

necesita nicio referire la niciun punct de vedere (vezi T. Nagel, *cit.*), datele fenomenologice sunt intrinsec legate de un punct de vedere. Prin urmare, ele s-ar afla iremediabil dincolo de limitele științei. Mai mult, dacă știința urmărește proiectul unei naturalizări progresive a obiectelor sale de studiu, inclusiv a minții - adică proiectul de atribuire obiectelor sale de studiu doar a unor proprietăți care se află pe un continuum în raport cu proprietățile fundamentale admise de științele naturii - atunci datele fenomenologice nu pot fi naturalizate: din moment ce știința nu admite conștiința, ele nu ar putea fi naturalizate fără a-și pierde simultan caracterul fenomenologic.

75 „Explanatory gap” este expresia potrivită a lui J. Levine, „Materialism and qualia: The explanatory gap”, în *Pacific Philosophical Quarterly,* 64, 1983, pp. 354-361.

76 Conceptul de „aparență” la Husserl are un sens mai larg decât simplul caracter calitativ al stărilor mentale; cu alte cuvinte, fenomenologia este știința experiențelor, atât cognitive, cât și calitative. Vezi T. Crane, *Fenomeni mentali,* trad. italiană Cortina, Milano 2003, pp. 106, 110; vezi și A. Voltolini, C. Calabi, *1 Probleme de intenționalitate,* Einaudi, Torino 2009, p. 244.

77 Vezi F. Varela, „Neurofenomenologie: un remediu metodologic pentru această problemă dificilă”, în *Journal of Consciousness Studies,* 3, 1996, pp. 330-350.

78 J. Petitot și colab., *op. cit.*

79 Pentru o examinare mai detaliată a modului în care ar trebui realizată o astfel de integrare teoretică, vezi J. Petitot și colab., *op. cit.*

Comparativ cu intențiile programatice precum cele ale lui Petitot și colegilor săi, citind cartea lui Shaun Gallagher și Dan Zahavi, cititorul va constata în schimb că cei doi autori au un interes relativ mai mic în a-l viola pe Husserl depășind antinaturalismul său (deși neurofenomenologia este discutată pe larg în carte, vezi capitolul 2) și, în schimb, urmăresc un ideal metodologic mai puțin extrem și, în general, mai respectuos față de tradiția fenomenologică, adică nu să depășească, ci mai degrabă să valorifice antinaturalismul fenomenologiei ca un avertisment pentru munca oamenilor de știință. Gallagher, de exemplu, susține o nouă modalitate de utilizare a fenomenologiei în practicarea științei: ceea ce el numește „fenomenologie încorporată în designul experimentului" *(front-loading phenomenology ,* vezi capitolul 2) este încercarea de a concepe - experimente științifice asupra minții luând în considerare ipoteze despre modul în care fenomenele mentale se prezintă subiectului, mai degrabă - decât să folosească pur și simplu setul de instrumente fenomenologice pentru a continua cu interpretarea postumă a experimentelor efectuate independent de intuițiile fenomenologice. Cu alte cuvinte, în spiritul tradiției husserliene și al liniei franceze de fenomenologie condusă de Jean-Paul Sartre și Maurice Merleau-Ponty, la care autorii se referă aproape constant, propunerea acestei cărți este că fenomenologia poate și ar trebui să joace un rol important ca avertisment metodologic împotriva obiectivismului naiv și a realismului metafizic al științei. De exemplu, insistența lui Gallagher și Zahavi asupra naturii esențiale a perspectivei la persoana întâi atunci când tematizează și studiază stările mentale indică exact în această direcție: ideea fundamentală care ghidează scrierea acestei lucrări pare a fi aceea că structurile subiectivității, pe care fenomenologia le-a studiat riguros , pot și trebuie să servească omului de știință pentru a-și forma o idee adecvată despre fenomenele pe care le investighează și despre cum să le testeze experimental.

Bogată în aceste sugestii și observații despre relația dintre filosofie și știință, cartea va fi de interes pentru toți cei care cred că știința naturii nu este măsura tuturor lucrurilor, precum și pentru cei care o practică, dar cu o atenție conceptuală și filosofică informată. În interesul filosofiei și în interesul științei.

Aș dori să le mulțumesc lui Shaun Gallagher și lui Dan Zahavi pentru asistența promptă acordată în timpul traducerii acestei cărți. Mulțumiri speciale lui Alessandro Pagnini, care a fost generos cu sfaturile sale și mi-a

pus la dispoziție cu generozitate biblioteca sa impecabilă în timpul căutării mele de citări. De asemenea, le mulțumesc sincer lui Vittorio Gallese, Giovanni Stanghellini și Andrea Ballerini pentru că m-au lăudat cu privire la anumiți termeni pe care neuroștiința și psihiatria i-au făcut deosebit de „tehnici" și uneori controversați. Le mulțumesc încă o dată lui Alessandro Pagnini și Alberto Voltolini pentru comentariile lor valoroase la această postfață .

BIBLIOGRAFIE

AUGUSTIN (397-401), *Confesiunile.* Trad. it. Mondadori, Roma 1979.

ALLISON, T., PUCE, Q., MCCARTHY, G. (2000), „Percepția socială din indicii vizuale : Rolul regiunii STS". În *Trends in Cognitive Science,* 4/7, pp. 267-278.

ANSCOMBE, GEM (1957), *Intenzione.* Tr. ea. Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004.

ARMSTRONG, DM (1981), *Natura minții și alte eseuri.* Cornell University Press, Ithaca.

ARMSTRONG, DM (1968), *O teorie materialistă a minții.* Routledge și Kegan Paul, Londra.

ASEMISSEN, HU (1958/59), „Egologische reflexion". În *Kant-Studien,* 50, pp. 262-272,

AVRAMIDES, A. (2001), *Alte minți.* Routledge, Londra.

BACH-Y-RITA, P, COLLINS, CC, SAUNDERS, E, SCADDEN, L. (1969), „Substituția vederii prin proiecția imaginilor tactile". În *Nature,* 221; pp. 963-964.

BACH-Y-RITA, P., TYLER, ME, KACZMAREK, KA (2003), „A vedea cu creierul". În *International Journal of Human-Computer Interaction,* 15/2, pp. 285-295.

BAKER, LR (2000), *Persone e corpi: un'alternativa al dualism cartesiano e al riduzionismo animalista.* Tr. ea. Bruno Mondadori, Milano 2007.

BALDWIN, DA (1993), „Capacitatea sugarilor de a consulta vorbitorul pentru indicii despre cuvinte". În *Journal of Child Language,* 20, pp. 395-418.

BALDWIN, DA, BAIRD, JA (2001), „Discernarea intențiilor în acțiunea umană dinamică". În *Trends in Cognitive Science*^ /4, pp. 171-178.

BALDWIN, DA, BAIRD, JA, SAYLOR, MM, CLARK, MA (2001), „Sugarii analizează acțiunea dinamică". În *Child Development,* 72/3, pp. 708-717.

BARON-COHEN, S. (1995), *Uautismo e la lettura della mente.* Tr. ea. Astrola bio, Roma 1997.

BARON-COHEN, S., LESLIE, A., FRITH, U. (1985), „Are copilul autist o «teorie a

minții»?". În *Cognition,* 21, pp. 37-46.

BARTLETT, E. (1932), „ *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology" (Amintirea: un studiu de psihologie experimentală și socială).* Cambridge University Press, Cambridge.

BENNETT, MR, HACKER, PMS (2003), *Fundamentele filozofice ale neuroștiinței.* Blackwell, Oxford. ~ ?

BERMUDEZ, JL, (1995), „Argumente transcendentale și psihologie: exemplul lui O'Shaughnessy privind acțiunea intențională". În *Metaphilosophy,* 26, pp. 379-401.

BERMUDEZ, JL (1998), *Paradoxul conștiinței de sine.* MIT Press, Cambridge, MA.

BERNIER, P. (2002), „De la simulare la teorie". În Done, J., PROUST, J. (o autoritate), *Simulare și cunoaștere a acțiunii.* John Benjamins, Amsterdam, pp. 33-48 .

BERTENTHAL, BI, PROFFITT, DR, CUTTING, JE (1984), „Sensibilitatea sugarului la coerența figurală în mișcările biomecanice". În *Journal of Experimental Child Psychology,* 37, pp. 213-230.

BISIACH, E. (1988), „Limbaj fără gândire". În WEISKRANTZ, L. (a cura di), *Gândire fără limbaj.* Oxford University Press, Oxford, pp. 464-484.

BLSIACH, E., LUZZATTI, C. (1978), „Neglijarea unilaterală a spațiului reprezentațional". În *Cortex,* 14, pp. 129-133.

BLAKEMORE, SJ., WOLFERT, DM, FRITH, CD (2002), „Anomalii în conștientizarea acțiunii". În *Trends Cognitive Science,* 6/6, pp. 237-242.

BLAKESLEE, S. (2006), „Celule care citesc gândurile". În *New York Times,* 10 ianuarie 2006. http://wwwnytimes.com/2006/01/10/science/10mirr.html . Accesat în ianuarie 2006; mai 2007.

BLANKE, O., LANDIS, T., SPINELLI, L., SEECK, M. (2004), „Experiență extracorporală și autoscopie de origine neurologică". În *Brain,* 127/2, pp. 243-258.

BLANKENBURG, W. (1971), *Pierderea dovezilor naturale: o contribuție la psihopatologia schizofreniei paucisimptomatice.* Editura: Raffaello Cortina, Milano 1998.

BLOCK, N. (1997), „Despre o confuzie legată de o funcție a conștiinței". În BLOCK, N., FLANAGAN, O., GUZELDERE, G. (autor), *The Nature of Consciousness.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 375-415.

BLUMENTAL, AL (2001), „Un abecedar Wundt: Caracteristicile operaționale ale conștiinței". În RIEBER, RW, ROBINSON, DK (a curat), *Wil helm Wundt în Istorie: Formarea unei psihologii științifice.* Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, pp. 121-144.

BOTVINICK, M., COHEN, J. (1998), „Mâinile de cauciuc simt atingerea pe care ochii o văd". În *Nature,* 391, p. 756.

BRADDON-MITCHELL, D., JACKSON, F. (2006), *Filosofia minții și a cunoașterii : o introducere. Ediția a* 2 -a . Blackwell, Oxford.

BRANDOM, R. (1994), *„Explicitizarea: raționament, reprezentare și -*

angajament discursiv". Harvard University Press, Cambridge, MA.
BRENTANO, F. (1874), *La psicologia dal punte di vista empirico.* Tr. ea. Ulterior za, Roma-Bari 1997.
BROOK, A. (1994), *Kant și mintea.* Cambridge University Press, Cambridge.
BROOKS, RA (1990), „Elefanții nu joacă șah". În *Robotică și sisteme autonome,* 6, pp. 3-15.
BROOKS, RA (2002), *Carne și mașini: Cum ne vor schimba roboții.* Pantheon Books, New York.
BRUNER, J. (1986), *La mente a piu dimensiuni.* Tr. ea. Laterza, Roma-Bari 2000,
BRUNER, J. (2002), *Crearea de povești: Drept, literatură, viață.* Harvard University Press, Cambridge, MA.
BuYTENDIJK, EJ J. (1965), *Prolegomene ale unei fiziologie antropologice.* Anvers, Utrecht.
CABANIS, P. (1802), *Rapporti tra ilfisico e il morale dell'uomo.Tr.* it, Later za, Roma-Bari 1973.
CABESTAN, PH. (1996), „Constituția corpului conform Fordre de ses apparitions ". În *Epokhe,* 6, pp. 279-298.
CAMPBELL, J. (1999), „Schizofrenia, spațiul rațiunilor și gândirea ca proces motor". În *TheMonist,* 82/4, pp. 609-625.
CAMPOS, J. J., BERTENTHAL, BI, KERMOIAN, R. (1992), „Experiențe timpurii și dezvoltare emoțională: Apariția prudenței față de înălțimi". În *Psychological Science,* 3, pp. 61-64.
CARR, D. (1999), *Paradoxul subiectivității: Sinele în tradiția transcendentală.* Oxford University Press, Oxford.
CARRUTHERS, P. (1996), *Limbaj, gânduri și conștiință. Eseu de psihologie filosofică.* Cambridge University Press, Cambridge.
CARRUTHERS, P. (1998), „Teorii naturale ale conștiinței". În *European Journal of Philosophy,* 6/2, pp. 203-222.
CARRUTHERS, P. (2005), *Conștiința: Eseuri dintr-o perspectivă de ordin superior* . Oxford University Press, Oxford.
CASSAM, Q. (1997), *Sinele și lumea.* Clarendon Press, Oxford.
CHALMERS, D. (1995), „Confruntarea cu problema conștiinței". În *Journal of Consciousness Studies,* 2/3, pp. 200-219.
CHALMERS, DJ. (1996), *La mente cosciente.* Tr. ea. McGraw-Hill, Milano 1999.
CHALMERS, DJ (1997), „Avansând în problema conștiinței ". În *Journal of Consciousness Studies,* 4/1, pp. 3-46.
CHALMERS, DJ (2002) (a curat), *Filosofia minții: lecturi clasice și contemporane.* Oxford University Press, Oxford.
CHAMINADE, T., DECETY, J. (2002), „Lider sau adept? Implicarea lobulului parietal inferior în agenție". În *Neuroreport,* 13 (1528), pp. 1975-1978.
CHIEL, HJ, BEER, RD (1997), „Creierul are un corp: comportamentul adaptiv apare din interacțiunile dintre sistemul nervos, corp și mediu". În *Trends in*

Neurosciences, 20, pp. 553-557.

CHISHOLM, RM (1967), „Brentano despre psihologia descriptivă și intenționalism ". În LEE, EN, MANDELBAUM, M. (a curat), *Fenomenologie și existențialism.* John Hopkins Press, Baltimore, pp. 1-23.

CLARK, A. (1997), *Dare corpo alia minte.* Editura McGraw-Hill, Milano 1999. COLE, J. (1995), *Pride and a Daily Marathon.* MIT Press, Cambridge, MA.

COLE, J., SACKS, O., WATERMAN, I. (2000), „Despre principiul imunității: o perspectivă din partea unui robot". În *Trends in Cognitive Science,* 4/5, p. 167 .

CONRAD, K. (1959), *Die beginnende Schizophrenic: Versuch einer Gestalta? nalyse des Wahns.* Thieme Verlag, Stuttgart.

COSTALL, A. (2004), „De la Darwin la Watson (și cognitivism) și înapoi: Principiul reciprocității animal-mediu". În *Behavior and Philosophy,* (http://www.findarticles.eom/p/articles/mi_qa3814/is_200401/ai_n9383857) ,

COSTALL, A. (2006), „Introspecționismul și originile mitice ale psihologiei științifice moderne". În *Consciousness and Cognition,* 15, pp. 634-654.

CRANE, T. (2001), *Fenomene mentale: o introducere în filosofia minții.* Publicat de Raffaello Cortina, Milano, 2003.

CRICK, F. (1995), *Știința și sufletul.* Rizzoli, Milano 1994.

CURRIE, G., RAVENSCROFT, I. (2002), * *Recreative Minds**. Oxford University Press, Oxford.

DAINTON, B. (2000), **Fluxul conștiinței: unitate și continuitate în experiența conștientă**.* Routledge, Londra.

DAINTON, B. (2003), „Timpul în experiență: Răspuns către Gallagher". În *Psyche,* 9/12. (http://psyche.cs.monash.edu.au/symposia/dainton/gallagher-r.pdf)

DAMASIO, AR (1994), *Eroarea lui Descartes. Emoție, rațiune și creierul uman.* Trad. ital. Adelphi, Milano 1995.

DAMASIO, AR (1999), *Emoție și conștiință.* Trad. ital. Adelphi, Milano 2003.

DAVLDSON, D. (2001), *Subiectiv, intersubiectiv, obiectiv.* Trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2003.

DENNETT, D.C. (1979), „Despre absența fenomenologiei". În GUSTAF SON, D., TAPSCOTT, B. (ed.), *Corp, minte și metodă.* Kluwer, Dordrecht, pp. 93-113.

DENNETT, D.C. (1981), „Unde mă aflu?" În HOFSTADTER, D.R., DENNETT, D.C. (ed.), *Sinele minții: fantezii și reflecții asupra sinelui și a sufletului.* Publicat de Adelphi, Milano, 1997.

DENNETT, D.C. (1982), „Cum să studiezi conștiința umană empiric sau nimic nu-mi vine în minte". În *Synthese,* 53, pp. 159-180.

DENNETT, D.C. (1987), *Atitudinea intențională.* Tr. it. The Mill, Bologna 1993.

DENNETT, DC (1988), „De ce toată lumea este romancier". În *Times Literary Supplement,* 16-22 septembrie, pp. 1016, 1028-1029.

DENNETT, D.C. (1991), *Conștiința: Ce este ea.* Editat de Laterza, Roma-Bari 2009.

DENNETT, DC (1993a), „Caveat Emptor". În *Consciousness and - Cognition,* 2, pp. 48-57.

DENNETT, DC (1993b), „Trăind la limită". În *Inquiry,* 36, pp. 135-159.

DENNETT, DC (2000), „Prefație". În RYLE, G., *Il concetto di mente.* Tr. ea. Laterza, Roma-Bari 2007.

DENNETT, DC (2001), *Fantezia științei la persoana întâi. Prelegeri Nicod.*

Circulație privată. Disponibil online: http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3 dft.htm.

DENNETT, DC (2003), „Cine e primul? Heterofenomenologia explicată ". În *Journal of Consciousness Studies,* 10/9-10, pp. 19-30.

DENNETT, D.C. (2007), „Heterofenomenologia reconsiderată". În *Fenomenologie și științe cognitive,* 6/1-2, pp. 247-270.

DEVIGNEMONT, F. (2004), „Ipoteza co-conștiinței". În *Fenomenologie și științe cognitive,* 3/1, pp. 97-114.

DEWEY, J. (1896), „Conceptul arcului reflex în psihologie". În *Psychological Review, 5,* pp. 357-370.

DILTHEY, W. (1910), *Structura lumii istorice în științele umaniste . Operele complete* 7. Vandenhoeck și Ruprecht, Göttingen.

DOKIC, J. (2003), „Simțul proprietății: o analogie între senzație și acțiune". În ROESSLER, J., ElLAN, N. (a curat), *Agenție și conștientizare de sine: probleme în filosofie și psihologie.* Oxford University Press, Oxford, pp. 321-344.

DOKIC, J., PROUST, J. (2002), „Introducere". În DOKIC, J., PROUST, J. (a cura di), *Simulare și cunoaștere a acțiunii.* John Benjamins, Amsterdam , pp. VII-XXL

DRETSKE, F. (1995), *Naturalizarea minții.* MIT Press, Cambridge, MA.

DREYFUS, HL (1967), „De ce trebuie computerele să aibă corpuri pentru a fi inteligente". În *Review of Metaphysics,* 21/1, pp. 13-32.

DREYFUS, HL (1972), *Che cosa non possono fare icomputer: imiti dell'in telligenza artificiale.* Tr. ea. Armando, Roma 1988.

DREYFUS, HL (1992), *Ceea ce computerele încă nu pot face.* MIT Press, Cambridge, MA.

DREYFUS, HL *(1991), A fi-în-lume.* MIT Press, Cambridge, MA.

DRUMMOND, JJ (1990), *Intenționalitatea husserliană și realismul non-fundațional.* Kluwer, Dordrecht.

DRUMMOND, JJ (1992), „O considerație abstractă: Deontologizarea noemei". În DRUMMOND, J. J., EMBREE, L. (autor), *Fenomenologia noemei.* Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, pp. 89-109.

DRUMMOND, JJ. (2003), „Structura intenționalității". În WELTON, D. (autor),

Celălalt Husserl: Orizonturile fenomenologiei transcendentale . Indiana University Press, Bloomington 2000, pp. 65-92.

EKMAN, P. (2003), *Emoțiile dezvăluite: Înțelegerea fețelor și a sentimentelor.* Weidenfeld & Nicolson, Londra.

ENGEL, AK, FRIES, P., SINGER, W. (2001), „Predicții dinamice: Oscilații și sincronie în procesarea de sus în jos". În *Nature Review of Neuroscience,* 10, pp. 704-716.

EVANS, G. (1982), *Varietățile de referință.* Clarendon Press, Oxford.

FARRER, C., FRITH, CD (2002), „A te experimenta pe tine însuți vs. o altă persoană ca fiind cauza unei acțiuni: Corelatele neuronale ale experienței agenției". În *NeuroImage,* 15, pp. 596-603.

FARRER, C., FRANCK, N., GEORGIEFF, N., FRITH, CD, DECETY, J., JEANNE-ROD, M. (2003), „Modularea experienței agenției: Un studiu de tomografie cu emisie de pozitroni" în *NeuroImage,* 18, pp. 324-333.

FLANAGAN, O. (1992), *Conștiința reconsiderată.* MIT Press, Cambridge, MA.

FODOR, J. (1987), *Psihosemantica: Problema sensului în filosofia minții.* Publicat de John Wiley & Sons, Inc., New York, 1990.

FRANKFURT, H. (1988), *Importanța a ceea ce ne pasă: Eseuri filozofice.* Cambridge University Press, Cambridge.

FRIEDENBERG J., SILVERMAN, G. (2006), *Știința cognitivă: o introducere în studiul minții.* Sage Publications, Londra.

FRIEDMAN, W. (1990), *Despre timp: Inventarea celei de-a patra dimensiuni.* MIT Press, Cambridge, MA.

FRITH, CD (1992), *Neuropsicologia cognitiva della schizofrenia.* Tr. ea. Raffello Cortina, Milano 1995.

FRITH, CD, BLAKEMORE, S., WOLPERT, DM (2000), „Explicarea simptomelor schizofreniei: anomalii în conștientizarea acțiunii". În *Brain Research Review,* 31/2-3, pp. 357-363.

FRITH, U., HAPPÉ, F. (1999), „Teoria minții și a conștiinței de sine: Cum este să fii autist?". În *Mind & Language,* 14, pp. 1-22.

GALLAGHER, S. (1979), „SUGESTII PENTRU O REVIZUIRE A fenomenologiei conștiinței timpului a lui Husserl ". În *Man and World,* 12, pp. 445-464.

GALLAGHER, S. (1986), „Corpul trăit și mediul înconjurător". În *Research in Phenomenology,* 16, pp. 139-170. Rist, în MORAN, D., EMBREE, L. (a cu ra di), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy,* vol. n. Routled ge, Londra 2004.

GALLAGHER, S. (1996), „Semnificația morală a conștiinței de sine primitive". În E¿/rá, 107/1, pp. 129-140.

GALLAGHER, S. (1997), „Iluminare reciprocă: fenomenologie recentă în știința cognitivă". În *Journal of Consciousness Studies,* 4/3, pp. 195-214.

GALLAGHER, S. (1998), *Nervoabilitatea timpului.* Northwestern University Press, Evanston.

GALLAGHER, S. (2000a), „Concepții filozofice despre sine: implicații pentru știința cognitivă". În *Trends in Cognitive Science,* 4/1, pp. 14-21.

GALLAGHER, S. (2000b), „Autoreferința și schizofrenia: Un model cognitiv al imunității la eroare prin identificare greșită". În ZAHAVI, D. (autor), *Explorarea sinelui: perspective filosofice și psihopatologice asupra experienței de sine.* John Benjamins, Amsterdam și Philadelphia , pp. 203-239.

GALLAGHER, S. (2001), „Practica minții: teorie, simulare sau interacțiune ?". În *Journal of Consciousness Studies,* 8/5-7, pp. 83-107.

GALLAGHER, S. (2003a), „Fenomenologie și design experimental". În *Journal of Consciousness Studies,* 10/9-10, pp. 85-99

GALLAGHER, S. (2003b), „Conștiința de sine corporală și percepția obiectelor". În *Theoria et Historia Scientiarum: Revista Internațională de - Studii Interdisciplinare,* 7/1, pp. 53-68.

GALLAGHER, S. (2003c), „Sincronizarea în fluxul experienței: Conștiința timpului la Broad, Husserl și Dainton". În *Psyche,* 9/10. http://psyche.cs.monash.edu.au/v9/psyche-9-10-gallagher.html

GALLAGHER, S. (2005), *Cum modelează corpul mintea.* Oxford University Press, Oxford.

GALLAGHER, S. (2006), „Cadrul de referință spațial intrinsec". În DREYFUS, H., WRATHALL, M. (cu autori), *The Blackwell Companion to Phenomenology and Existentialism.* Blackwell, Oxford, pp. 346-355.

GALLAGHER, S. (2007), „Probleme de simulare". În *Social Neuroscience,* 2/3 4, pp. 353-365.

GALLAGHER, S., COLE, J. (1995), „Schema corporală și imaginea corporală la un subiect surd". În *Journal of Mind and Behavior,* 16, pp. 369-390.

GALLAGHER, S., MELTZOFF, A. (1996), „Cel mai timpuriu simț al sinelui și al celorlalți: Merleau-Ponty și studii recente despre dezvoltare". În *Philosophical Psychology,* 9, pp. 213-236.

GALLAGHER, S., MARCEL, A. J. (1999), „Sinele în acțiunea contextualizată". În *Journal of Consciousness Studies, 6/4,* pp. 4-30.

GALLAGHER, S., SHEAR, J. (1999) (arhivă), *Modele ale autoimprimării* academice, Exeter.

GALLAGHER, S., VARELA, E (2003), „Redesenarea hărții și resetarea timpului: fenomenologie și științele cognitive". În *Canadian Journal of Philosophy.* Volumul suplimentar 29, pp. 93-132.

GALLAGHER, S., V/EVER, M. (2004), „Tulburări de întruchipare". În RADDEN, J. (curator), *Filosofia psihiatriei: o lucrare însoțitoare.* Oxford University Press, Oxford, pp. 118-132.

GALLAGHER, S., HUTTO, D. (2007), „Înțelegerea celorlalți prin interacțiune primară și practică narativă". În ZLATEV, J., RACINE, T., SINHA , C., ITKONEN, E. (a curat), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubiectivity* . John Benjamins, Amsterdam.

GALLESE, V. (2001), „Ipoteza «varietății partajate»: De la neuronii oglindă la empatie". În *Journal of Consciousness Studies,* 8, pp. 33-50.

GALLESE, V. (2005), „«A fi ca mine»: Identitate sine-celălalt, neuroni oglindă și empatie". În HURLEY, S., CHATER, N. (în curs de cercetare), *Perspectives on Imitation* I. MIT Press, Cambridge, MA, pp. 101-118.

GALLESE, VL, GOLDMAN, A. (1998), „Neuronii oglindă și teoria simulării citirii gândurilor". În *Trends in Cognitive Science,* 2, pp. 493-501.

GELLHORN, E. (1943), *Reglările autonome: semnificația lor pentru - fiziologie, psihologie și neuropsihiatrie.* Interscience Publications, New York.

GEORGIEFF, N., JEANNEROD, M. (1998), „Dincolo de conștiința evenimentelor externe: Un sistem «Cine» pentru conștiința acțiunii și conștiința de sine ". În *Consciousness and Cognition,* 7, pp. 465-477.

GIBBS, RW (2006), *Întruchipare și științe cognitive.* Cambridge University Press, Cambridge.

GlBSON, JJ (1986), *Un approccio ecologico alia pefcezione visiva.* Tr. ea. il Mulino, Bologna 1999.

GOLDMAN, A. (1970), *O teorie a acțiunii umane.* Prentice Hall, New York.

GOLDMAN, A. (2005), „Imitație, citire a gândurilor și simulare". În HURLEY , S., CHATER, N. (cu autori), *Perspectives on Imitation* IL, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 80-81.

GOLDMAN, AL (2000), „Psihologie populară și concepte mentale". În *Proto - sociology,* 14, pp. 4-25 .

GOLDMAN, AX (2002), „Teoria simulării și conceptele mentale". În DORIC , J., PROUST, J. (o lucrare despre *disimulare și cunoașterea acțiunii*). John Benjamins, Amsterdam, pp. 1-19.

GONZALEZ, JC, BACH-Y-RTTA, P. (2003), „Recalibrarea adaptivă perceptivă : Substituție senzorială tactilă la subiecții nevăzători". În *Behavior and Philosophy.*

GOPNIK, A. (1993), „Cum ne cunoaștem mințile: Iluzia cunoașterii intenționalității la persoana întâi". În *Behavioral and Brain Sciences,* 16, pp. 1-14.

GOPNIK, A., MELTZOFF, A. (1997), *Cuvinte, gânduri și teorii.* MIT Press, Cambridge, MA.

GORDON, R., CRUZ, J. (2003), „Teoria simulării". În *Enciclopedia Științei Cognitive.* Nature Publishing, Londra.

GORDON, RM (2005), „Agenți intenționali ca mine". În HURLEY, S., CHATER, N. (autorii), *Perspectives on Imitation* I. MIT Press, Cambridge , MA, pp. 95-106.

GRAHAM, G., STEPHENS, GL (1994), „Mintea și a mea". În GRAHAM, G., STEPHENS, GL (în urma unei cercetări), *Philosophical Psychopathology.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 91-109.

GREGORY, RL (1997), *Oglinzi în minte.* WH Freeman, Oxford/New York.

GRÉZES, J., DECETY, J, (2001), „Anatomia funcțională a execuției, simulării mentale și generării verbale a acțiunilor: o meta-analiză". În *Human Brain Mapping,* 12, pp. 1-19.

GURWITSCH, A. (1966), *Studii de fenomenologie și psihologie.* Northwestern University Press, Evanston.

GURWITSCH, A. (1979), *Întâlniri umane în lumea socială.* Trad. E. Kersten. Duquesne University Press, Pittsburgh.

HAGGARD, P., CLARK, S. (2003), „Acțiunea intențională: Experiență conștientă și predicție neuronală". În *Conscious Cognition,* 12/4, pp. 695-707.

HAMM, AO, WEIKE, AL, SCHUPP, HT, TREIG, T., DRESSEL, A., KESSLER, C. (2003), „Vedere oarbă afectivă: Condiționarea intactă a fricii la un indiciu vizual la un pacient cu orbire corticală". *InBrain,* 126/2, pp. 267-275.

HART, JG (1992), *Persoana și viața de zi cu zi.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

HAUGELAND, J. (1998), *A avea gândit: Eseuri despre metafizica minții.* Harvard University Press, Cambridge, MA.

HEAD, H. (1920), *Studii de neurologie,* vol. 2. Oxford University Press,

Londra.
HEIDEGGER, M. (1919-20), *Probleme fundamentale ale fenomenologiei.* Trad. it., II melangolo, Genova 1990.
HEIDEGGER, M. (1922), *Interpretări fenomenologice ale lui Aristotel: O introducere în cercetarea fenomenologică.* trad. it. Guida, Napoli 1990.
HEIDEGGER, M. (1925), *Prolegomene la istoria conceptului de timp.* Trad. it., Il melangolo, Genova 1991.
HEIDEGGER, M. (1925-26), *Logica: problema adevărului.* Trad. ital. Mursia, Milano 1986.
HEIDEGGER, M. (1927), Fixere *e tempo.* Trans. ea. Longanesi, Milano 1976.
HEIDEGGER, M. (1928), *Principii metafizice ale logicii.* Trad. ital. II. melangolo, Genova 1990.
HEIDEGGER, M. (1929), *Introducere în filosofie.* Trad. ital. Marinotti, Milano 2007.
HEIDEGGER, M. (1964), *Originea operei de artă.* Trad. it. Marinotti, Milano 2000.
HEIL, J. (2004), *Filosofia minții: o introducere contemporană.* Routledge , Londra.
HENRY, M. (1963), *EEsence de la manifestation.* Presses universitaires de France, Paris.
HENRY, M. (1975), *Philosophie et phénoménologie du corps.* Presses uni versitaires de France, Paris.
HENRY, M. (2003), *De la subjectivité,* PUF, Paris.
HOBSON, RP (1993), *Autismul și dezvoltarea minții.* Psychology Press, Hove.
HOBSON, RP (2002), *Leagănul gândirii.* McMillan, Londra.
HODGSON, D. (1996), „Problemele ușoare nu sunt atât de ușoare". În *Journal of Consciousness Studies,* 3/1, pp. 69-75.
HODGSON, S. (1870), *Teoria practicii.* Longmans , Green, Reader și Dyer, Londra, http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness-intentionality
HURLEY, S. (1998), *Conștiința în acțiune.* Harvard University Press, Cambridge, MA.
HURLEY, S. (2005), „Ipoteza circuitelor partajate: o arhitectură funcțională unificată pentru control, imitație și simulare". În HURLEY, S., CHATER, N. (arhitect), *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science,* vol. 1. MIT Press, Cambridge, MA, pp. 177-194.
HUSSERL, E. (1890-1910), *Eseuri și recenzii.* Husserliana XXII. Martinus Nijhoff, Haga. Nepublicat în 1984.
HUSSERL, E. (1893-1917), *Despre fenomenologia conștiinței timpului interior.* Husserliana X. Martinus Nijhoff, Haga. Tr. ingl. BROUGH, J., *Despre fenomenologia conștiinței timpului intern.* Kluwer Academic, Dordrecht 1991.
HUSSERL, E. (1900-1901), *Cercetare logică.* Tr. it. il Saggiatore, Milano

1968. HUSSERL, E. (1906-1907), *Introducere în logică și epistemologie.* Husserliana XXIV. Martinus Nijhoff, Haga.

HUSSERL, E. (1907), *Lucrul și spațiul. Prelegeri din 1907.* Husserliana XVI. Martinus Nijhoff, Haga. TE ingl. ROJCEWICZ, R., *Lucrul și spațiul: Prelegeri din 1907,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997.

HUSSERL, E. (1908-1921), *Idealismul transcendental. Texte din - domeniu.* Husserliana XXXVL Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

HUSSERL, E. (1911), *La filosofia come scienza rigorosa.* Tr.it. Laterza, Roma Bari 2001»

HUSSERL, E. (1913a), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică, L.* Husserlana în/1-2. Martinus Nijhoff, Haga. Tr. it. *Idee pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* . Einaudi, Torino 1965.

HUSSERL, E. (1913b), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică. Cartea a treia: Fenomenologia și fundamentele științelor.* Husserliana V. Martinus Nijhoff, Haga. Tr. it. *Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* . Einaudi, Torino 1965.

HUSSERL, E. (1917-1918), Manuscrisele *Bernau despre conştiința timpului* . Husserliana XXXIH. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

HUSSERL, E. (1918-1926), *Lezioni sulla sintesi pasiva.* Tr.it. Guerini, Mila nr 1993.

HUSSERL, E. (1926-1935), *Despre reducția fenomenologică. Texte din domeniu.* Husserliana XXXIV. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht .

HUSSERL, E. (1929-1935a), *Despre fenomenologia intersubiectivității IL* Husserliana XIV. Martinus Nijhoff, Haga.

HUSSERL, E. (1929-1935b), *Despre fenomenologia intersubiectivităţii în.* Husserliana xv. Martinus Nijhoff, Haga.

HUSSERL, E. (1950), *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Pari gini.* Tr.it. Bompiani, Milano 1997.

HUSSERL, E. (1952), *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică.* 2, *Investigații fenomenologice asupra constituției.* Husserliana V. Martinus Nijhoff, Haga. Traducere din germană. în *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică.* Einaudi, Torino 1965.

HUSSERL, E. (1954), *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* . Trad. it. il Saggiatore, Milano 1987 .

HUSSERL, E. (1959), *Erste Philosophie li (1923-24).* Husserlian vni. Martinus Nijhoff, Den Haag.

HUSSERL, E. (1962), *Psihologie fenomenologică.* Trad. ILA-Palma, Palermo 1988.

HUTTO, D.D. (2004), „Limitele psihologiei populare spectatoriale". În *Mind and Language,* 19/5, pp. 548-573.

HUTTO, DD (2007), *Narațiunile psihologice Polk: Bazele socio-culturale ale înțelegerii motivelor.* MIT Press, Cambridge, MA.

HUXLEY, TH. (1874), „Despre ipoteza că animalele sunt automate și istoria acesteia". În *The Fortnightly Review,* ns 16, pp. 555-580.

JACK, AI, ROEPSTORFF, A. (2002), „Introspecția și cartografierea cognitivă a

creierului: de la stimul-răspuns la raportare de scenariu". În *Trends in Cognitive Sciences,* 6/8, pp. 333-339.

JAMES, W. (1890), *The Principles ofPsychology ln.* Dover, New York. Tr. ea. *Principii de psihologie.* Pricipato Editore, Messina 1969.

JEANNEROD, M. (1997), *Neuroştiinţa cognitivă a acţiunii.* Blackwell Publishers, Oxford.

JEANNEROD, M. (1999), „A acţiona sau a nu acţiona: Perspective asupra reprezentării acţiunilor". În *The trimestrial Journal of Experimental Psychology,* 52A/1, pp. 1-29.

JEANNEROD, M., PACHERIE, E. (2004), „Agenţie, simulare şi autoidentificare ". În *Mind and Language,* 19/2, pp. 113-146.

JOHNSON, M. (1987), *Corpul în minte: Baza corporală a sensului, imaginaţiei şi raţiunii.* University of Chicago Press, Chicago.

JOHNSON, SC (2000), „Recunoaşterea agenţilor mentalişti în copilărie". În *Trends in Cognitive Science, 4,* pp. 22-28.

JOHNSON, SC ET AL. (1998), „A cui privire îi vor urma sugarii? Elicitarea - urmăririi privirii la sugarii de 12 luni". În *Developmental Science,* 1, pp. 233-238.

JOPLING, DA (2000), *Cunoaşterea de sine şi sinele,* Roudedge, Londra.

JULIAN, S.J. (ed.), *„Acoperirea reflecţiei: probleme pentru secolul al doilea al fenomenologiei".* Electron Press, pp. 409-433.

KANT, I. (17872) , *Critica raţiunii pure.* Trad. ital. Laterza, Roma-Bari 1965.

KANT, I. (1768), „Despre prima fundamentare a distincţiei regiunilor în spaţiu." Traducere italiană în *Scrieri precritice.* Laterza, Roma-Bari 1982.

KELLER, P. (1999), *Husserl şi Héidegger despre experienţa umană.* Cambridge University Press, Cambridge.

KIM, J. (2005), *Filosofia minţii.* Westview Press, Cambridge, MA.

KIRCHER, T., DAW, A. (2003) (o lucrare de specialitate), *Sinele în neuroştiinţe şi psihiatrie* . Cambridge University Press, Cambridge, pp. 217-241.

KRIEGEL, U. (2003), „Conştiinţa ca autoconştiinţă intransitivă: Două perspective şi un argument". În *Canadian Journal of Philosophy,* 33/1, pp. 103-132.

KRIEGEL, U. (2004), „Conştiinţă şi conştiinţă de sine". *LxMonist,* 87/2, pp. 185-209.

LA METTRIE, JO DE (1745), „Storia naturale dell'anima e l'uomo macchi na". Tr. ea. în *Opere filosofiche.* Laterza, Roma-Bari 1974.

LAING, R.D. (1960/1990), *Sinele divizat: un studiu în psihiatria existenţială.* Trad. it. Einaudi, Torino 1991.

LAKOFF, G., JOHNSON, M. (1980), *Metaforă şi viaţa cotidiană.* Trad. it. Bom piani, Milano 1998.

LAKOFF, G., NUNEZ, R. E. (2001), *De unde provine matematica: Cum*

mintea întrupată dă naștere matematicii. Trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005.

LEDER, D. (1990), *Corpul absent.* University of Chicago Press, Chicago.

LEE, DN, ARONSON, E. (1974), „Controlul proprioceptiv vizual al poziției în picioare la sugarii umani". În *Perception & Psychophysics,* 15, pp. 529-532.

LEGERSTEE, M. (1991), „Rolul persoanei și obiectului în provocarea imitației timpurii ". În *Journal of Experimental Child Psychology* , 51, pp. 423-433.

LEGRAND, D. (2006), „Sinele corporal. Rădăcinile senzorio-motorii ale conștiinței de sine prereflexive". În Fenomenologie și *științe cognitive* , pp. 89-118.

LESLIE, AM (1987), „Înțelegerea lumii mentale de către copii". În GREGORY, RL (a cura di), *The Oxford Companion to the Mind.* Oxford University Press, Oxford, pp. 139-142.

LÉVINAS, E. (1949), *Il tempo e l'altro.* Tr. ea. H melangolo, Genova 1987.

LEWIS, M. (2003), „Dezvoltarea conștiinței de sine". În ROESSLER, J., ElLAN, N. (a curat), *Agency and Self-Awareness (Agenție și conștiință de sine)*. Oxford University Press, Oxford, pp. 275-295.

LoCKE J. (1690), *Saggio sull'intelletto umano.* Tr. ea. Laterza, Roma-Bari 1972.

LOTZE, RH (1887), *Metafizica în trei cărți: ontologie, cosmologie și psihologie.* Trad. B. Bosanquet, n. ed. Clarendon Press, Oxford.

LUTZ, A. (2002), „Către o neurofenomenologie ca o explicație a pasajelor generative: Un prim studiu de caz empiric". În *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* l, pp. 133-167.

LUTZ, A., LACHAUX, J.-P, MARINERIE, J., VARELA, FJ. (2002), „Ghidarea studiului dinamicii creierului folosind date la persoana întâi: Modelele de sincronie se corelează cu stările conștiente în curs de desfășurare în timpul unei sarcini vizuale simple". În *Proceedings of the National Academy of Science USA,* 99, pp. 1586-1591.

LUTZ, A., THOMPSON, E. (2003), „Neurofenomenologie: Integrarea experienței subiective și a dinamicii creierului în neuroștiința conștiinței". În *Journal of Consciousness Studies,* 10, pp. 31-52.

LYCAN, WG (1987), *Conștiință.* MIT Press, Cambridge, MA.

LYCAN, WG (1997), „Conștiința ca monitorizare internă". În BLOCK, N., FLANAGAN, O., GUZELDERE, G. (a curat), *The Nature of Consciousness* . MIT Press, Cambridge, MA, pp. 754-771.

LYONS, W. (1986), *Dispariția introspecției.* Publicat de John Wiley & Sons, Inc., New York, 1993.

MACINTYRE, A. (1985), *După virtute: Un eseu de teorie morală.* trad. Feltrinelli , Milano 1993.

MAJID, A., BOWERMAN, M., KITA, S., HAUN, D.B.M., LEVINSON, S.C. (2004),

„Poate limbajul restructura cogniția? Argumentele în favoarea spațiului". În *Trends in Cognitive Sciences,* pp. 108-114.

MARBACH, E. (1993), *Reprezentare mentală și conștiință: către o teorie fenomenologică a reprezentării și referinței,* Kluwer Academic, Dordrecht.

MARCEL, AJ. (1983), „Percepția conștientă și inconștientă: o abordare a relațiilor dintre experiența fenomenală și procesele perceptive". În *Cognitive Psychology,* 15, pp. 238-300.

MARCEL, A. J. (1993), „Alunecare în unitatea conștiinței". În BOCK, GR, MARSH, J. (a curat), *Studii experimentale și teoretice ale conștiinței* (Simpozionul 174 al Fundației Ciba). John Wiley & Sons, New York, pp. 168-180.

MARCEL, AJ. (1998), „Vederea oarbă și percepția formei: Deficite ale conștiinței vizuale sau ale funcției vizuale?". În *Brain,* 121, pp. 1565-1588.

MARCEL, A. J. (2003), „Simțul agenției: Conștientizarea și asumarea responsabilității pentru acțiune". În ROESSLER, J., ElLAN, N. (a curat), *Agenție și conștientizare.* Oxford University Press, Oxford.

MARCEL, A. J., BISIACH, E. (o curatoare) (1988), *Conștiința în știința contemporană,* Oxford Science, Oxford, pp. 48-93.

MARCHETTI, C., DELLA SALA, S. (1998), „Descifrarea mânii extraterestre și anarhice". În *Cognitive Neuropsychiatry,* 3(3), pp. 191-207.

MARION, J.-L. (1998), *Având în vedere că: un eseu către o fenomenologie a donației ,* Tr. ea. Società Editrice internazionale, Torino 2001.

MAUND, B. (1995), *Culorile: Natura și reprezentarea lor,* Cambridge University Press, New York.

MCCLAMROCK, R. (1995), *Cogniția existențială. Mințile computaționale în lume.* University of Chicago Press, Chicago.

MCCULLOCH, G. (2003), *Viața minții: Un eseu despre externalismul fenomenologic.* Routledge, Londra.

MCDOWELL, J. (1992), „Putnam despre minte și sens". În *Philosophical Topics,* 20/1, pp. 35-48.

MCDOWELL, J. (1998), *Semnificație, cunoaștere și realitate.* Harvard University Press, Cambridge, MA.

MCGINN, C. (1991), *Problema conștiinței.* Blackwell, Oxford.

McIntyre, R. (1999), „Naturalizarea fenomenologiei? Dretske despre qualia". În PETITOT, J., VARLEA, EJ., PACHOUD, B., ROY, J.-M. (ed.), *Naturalizarea fenomenologiei.* Stanford University Press, Stanford, pp. 429-439.

MCTAGGART, J.M.E. (1908), „Irealitatea timpului". In *Mind,* 17 (Serie nouă, nr. 68), pp. 457-474.

MEAD, G.H. (1962), *Minte, sine și societate: din punctul de vedere al unui psiholog comportamental.* Publicat de G. Barbera University Press, Florența, 1966.

MELTZOFF, AN (1995), „Înțelegerea intențiilor celorlalți: Reconstituirea - acțiunilor intenționate de către copiii de 18 luni". În *Development Mental Psychology,* 31, pp. 838-50.

MELTZOFF, AN, BROOKS, R. (2001), „«Like Me» ca element constitutiv pentru înțelegerea altor minți: acte corporale, atenție și intenție". În MALLE, BF ȘI AL. (a curat), *Intentions and Intentionality: foundations of Social Cognition.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 171-191.

MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Fenomenologia percepției.* Trad. it., Il Sag giatore, Milano 1980.

MERLEAU-PONTY, M. (1963), *Structura comportamentului.* Trad. it., Bom Piani, Milano 1970.

MERLEAU-PONTY, M. (1964), *Semne.* Ea. trad., Il Saggiatore, Milano 1967.

MERLEAU-PONTY, M. (1968), *Vizibilul și invizibilul.* Trad. ital. Bompiani, Milano 1999.

MERLEAU-PONTY, M. (2003), *Natura: prelegeri la Colegiul Franței* 1956 *1960.* It. tr. Raffaello Cortina, Milano 1996.

METZINGER, T. (2003), *A nu fi nimeni.* MIT Press, Cambridge, MA.

MILLIKAN, R. (2004), *Varietăți de sens: Prelegerile Jean Nicod din 2002:* MIT Press, Cambridge, MA.

MINKOWSKI, E. (1927), *Schizofrenia: Psihopatologia schizoizilor și schizofrenicilor.* Trad. it. Einaudi, Torino 1998.

MINKOWSKI, E. (1997), *Au-delà du rationalisme morbide.* Editions l'Har mattan, Paris.

MOHANTY, JN (1972), *Conceptul de intenționalitate.* Warren H. Green, St. Louis.

MOLAND, LL (2004), „Ideale, etică și personalitate". În IKÄHEIMO, H., KOTKAVIRTA, J., LAITINEN, A., LYYRA, P. (eds.), *Personhood.* University of Jyväskylä Press, Jyväskylä, pp. 178-184.

MOORE, DG, HOBSON, RP, LEE, A. (1997), „Componentele percepției persoanei: o investigație cu copii și adolescenți autiști, non-autiști cu retard mintal și cu dezvoltare tipică". În *British Journal of Developmental - Psychology,* 15, pp. 401-423.

MOORE, GE (1903), „Refutarea idealismului". *InMind,* 12, pp. 433-453 .

MORAN, D. (2001), „Filosofia analitică și fenomenologia". În CRO WELL, S., EMBREE, L., JULIAN, SJ. (autor), *The Reach of Reflection.* Issue for Phenomenology's Second Century. Electron Press, West Harford, pp. 409-433.

MORAN, R. (2001), *Autoritate și înstrăinare: Un eseu despre cunoașterea de sine* . Princeton University Press, Princeton.

MYIN, E., O'REGAN, JK (2002), „Conștiința perceptivă, accesul la modalitate și teoriile abilităților". În *Journal of Consciousness Studies,* 9/1, pp. 27-45.

NAGEL, T. (1974), „Cum e să fii liliac?" În NAGEL, T., *Question mortali,* il Saggiatore, Milano 1979, pp. 162-175.

NATORP, P. *(1912), Allgemeine Psychologie.* JCB Mohr, Tübingen.

NEISSER, U. (1988), „Cinci tipuri de cunoaștere de sine". În *Philosophical - Psychology,* 1/1, pp. 35-59.

NEISSER, U. (1993), „Sinele perceput". În NEISSER, U. (ed.), *Percepția de sine : surse ecologice și interpersonale de autocunoaștere.* Trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1999.

NELSON, K. (2003), „Narrația și emergența unei conștiințe de sine". În FIREMAN, GD, MCVAY, T.EJ., FLANAGAN, O. (a curat), *Narațiune și conștiință.* Oxford University Press, Oxford, pp. 17-36.

NOË, A. (2004), *Acțiune în percepție.* MIT Press, Cambridge, MA.

NOË, A. (2007), „Critica fenomenologiei pure". În *Fenomenologie și științe cognitive,* 6/1-2, pp. 231-245.

OBERMAN, LM, RAMACHANDRAN, VS (2007), „Mintea socială simulatoare: Rolul sistemului de neuroni oglindă și al simulării în deficitele sociale și comunicative ale tulburărilor din spectrul autist". În *Psychological - Bulletin,* 133/2, pp. 310-327.

O'SHAUGHNESSY, B. (1985), „Văzând lumina". În *Proceedings of the - Aristotelian Society,* 85, pp. 193-218.

O'SHAUGHNESSY, B. (1995), „Propriocepția și imaginea corporală" În BERMÙDEZ, J., MARCEL, AJ., EILAN, N. (cu autori), *Corpul și sinele.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 175-203.

OVERGAARD, S. (2005), „Regândirea altor minți: Wittgenstein și Lévi- nas despre exprimare". În *Inquiry,* 48/3, pp. 249-274.

PAILLARD, J. (2000), „Rădăcinile neurobiologice ale gândirii raționale". În CRUSE, H. ȘI AL. (a curat), *Inteligența prerațională: comportament adaptiv și sisteme inteligente fără simboluri și logică,* vol. I. Kluwer Aca demic Publishers, Dordrecht, pp. 343-55.

PARNAS, J. (2003), „Sinele și schizofrenia: o perspectivă fenomenologică ". În KIRCHER, T., DAVID, A. (a curat), *Sinele în neuroștiință și psihiatrie.* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 217-241.

PARNAS, *J.,* BOVET, P, ZAHAVI, D. (2002), „Autism schizofrenic. Fenomenologie clinică și implicații patogenetice". În *World Psychiatry,* 1/3, pp. 131-136.

PARNAS, J., ZAHAVI, D. (2002), „Rolul fenomenologiei în diagnosticul și clasificarea psihiatrică". În MAJ, M., GAEBEL, W., LÓPEZ-IBOR, J J., SARTORIUS, N. (a curat), *Diagnostic și clasificare psihiatrică.* John Wiley & Sons, New York, pp. 137-162.

PARNAS, J., MOLLER, P., KIRCHER, T, THALBITZER, J., JANSSON, L., HANDEST, P., ZAHAVI, D. (2005), „UȘURINȚĂ: Examinarea experienței anomale a sinelui". În *Psychopathology,* 38, pp. 236-258.

PETITOT, J., VARELA, E., PACHOUD, B., ROY, J.-M. (1999) (a curat), *Naturalizarea fenomenologiei: probleme în fenomenologia contemporană și știința cognitivă.* Stanford University Press, Stanford.

PHILLIPS, W., BARON-COHEN, S., RUTTER, M. (1992), „Rolul contactului vizual în detectarea obiectivelor: Dovezi de la copii mici normali și copii cu autism sau handicap mintal". În *Development and Psychopathology,* 4, pp. 375-383.

PLATONE (387-367 aC), *Fedone.* Biblioteca Universale Laterza, Milano 1986.

PÒPPEL, E. (1988), *Mindworks: Timpul și experiența conștientă.* Harcourt Brace Jovanovich, Boston.

PREMACK, D., WOODRUFF, G. (1978), „Lo scimpanzé ha una teoria della mente?". În GOZZANO, S. (a cura di), *Mente senza linguaggio.* Editori Riuniti, Roma 2001, p. 31-58.

PRICE, DD, AYDEDE, M. (2005), „Utilizarea experimentală a introspecției în studiul științific al durerii și integrarea acesteia cu metodologiile la persoana a treia: Abordarea experiențial-fenomenologică". În AYDEDE , M. (a curat), *Pain: New Essays on its Nature and the Methodology of its Study.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 243-273.

PUTNAM, H. (1975), „Semnificația «sensului»", trad. it. *Minte, limbaj și realitate.* Adelphi, Milano 1987.

RAMACHANDRAN, V. S., BLAKESLEE, S. (1998), *Femeia care a murit râzând și alte povești uimitoare despre misterele minții umane.*

Trad. it. Mondadori, Milano 1999.

RAMACHANDRAN, VS, OBERMAN, LM (2006), „Oglinzi sparte". În *Scientific American,* 295/5, noiembrie 2006.

RICOEUR, P. (1949), *Voluntarul și involuntarul.* Trad. Marietti, Genova 1990.

RICOEUR, P. (1983-1985), *Il tempo raccontata.* Tr. ea. Jaca Book, Milano 1986-1988.

RIZZOLATTI, G., FADIGA, L., MATELLI, M., BETTINARDI, V., PAULESU, E., PERANI, D., FAZIO, G. (1996), „Localizarea reprezentărilor perceptive la oameni prin PET: 1. Observația comparată cu imaginația". În *Experimental Brain Research,* 111, pp. 246-252.

RIZZOLATTI, G., FOGASSI, L., GALLESE, V. (2000), „Mecanisme corticale care deservesc prinderea obiectelor și recunoașterea acțiunilor: O nouă perspectivă asupra funcțiilor motorii corticale". În GAZZANIGA, MS (arhitect), *The New Cognitive Neurosciences.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 539-552.

ROBINSON, H. (1994), *Perception.* Routledge, Londra.

ROCHAT, P. (2001), *Lumea bebelușului.* Harvard University Press, - Cambridge, MA.

RODEMEYER, L. (2006), *Temporalitate intersubiectivă. E vorba de timp.* Springer , Dordrecht.

ROSENTHAL, DM (1986), „Două concepte ale conștiinței". În *Philosophical Studies,* 94/3, pp. 329-359.

ROSENTHAL, DM (1993a), „A gândi că cineva gândește". În DAVIES, M., HUMPHREYS, GW (a curat), *Consciousness: Psychological and - Philosophical Essays.* Blackwell, Oxford, pp. 197-223.

ROSENTHAL, DM (1993b), „Gânduri de ordin superior și teoria apendicelor conștiinței". În *Philosophical Psychology,* 6, pp. 155-166.

ROSENTHAL, DM (1993c), „Conștiința stării și conștiința tranzitivă ". În *Consciousness and Cognition,* 2/4, pp. 355-363.

ROSENTHAL, DM (1997), „O teorie a conștiinței". În BLOCK, N., FLANAGAN, O., GUZELDERE, G. (cu autori), *The Nature of Consciousness.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 729-753.

ROSSETTI, Y., RODE, G., (2002), „Reducerea neglijării spațiale prin manipulări vizuale și alte manipulări senzoriale: căi non-cognitive (fiziologice) către reabilitarea unei tulburări cognitive". În KARNATH, HO, MILNER, AD, VALLAR, G. (a curat), *Bazele cognitive și neuronale ale neglijării spațiale.* Oxford University Press, Oxford, pp. 375-396.

ROWLANDS, M. (2003), *Externalism: Punând din nou mintea și lumea împreună.* McGill-Queen's University Press, Montreal și Kingston.

ROWLANDS, M. (2006), *Limbajul corpului.* MIT Press, Cambridge, MA.

ROY, J.-M., PETITOT, J., PACHOUD, B., VARELA, FJ. (1999), „Dincolo de decalaj: o introducere în fenomenologia naturalizată". În PETITOT, J., VARLEA, FJ, PACHOUD, B., ROY, J.-M. (a curat), *Naturalizarea fenomenologiei* . Stanford University Press, Stanford, pp. 1-83.

RUDD, A. (1998), „Cum este și ce este cu adevărat greșit cu fizicalismul: o perspectivă wittgensteiniană". În *Journal of Consciousness Studies,*

5/4, pp. 454-463.
RUDD, A. (2003), *Exprimarea lumii: scepticism, Wittgenstein și Hei - Degger,* Open Court, Chicago.
RYCKMAN, T. (2005), *Domnia relativității: Filosofia fizicii 1915-1925* . Oxford University Press, New York.
RYLE, G. (1949), *Conceptul de minte.* Trad. ital. Laterza, Roma-Bari 2007.
SARTRE, J.-P. (1943), *Ființă și neant.* Publicat de Oxford University Press, Oxford, 1997.
SARTRE, J.-P. (1957), *Transcendența Eului: o descriere fenomenologică* . Publicat de Arturo Berisio Editore, Napoli, 1966.
SARTRE, J.-P. (1967), „Conștiința de sine și cunoașterea de sine". În LAWRENCE , N., O'CONNOR, D. (a curat), *Lecturi în fenomenologia existențială* . Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, pp. 113-142.
SASS, L. (2000), „Schizofrenia, experiența de sine și așa-numitele « simptome negative»". În ZAHAVI, D. (a curat), *Exploring the Self,* John Benjamins, Amsterdam, pp. 149-182.
SASS, L., PARNAS, J. (2006), „Explicarea schizofreniei: Relevanța fenomenologiei". În CHUNG, M., FULFORD, W., GRAHAM, G. (ed.), *Reconceperea schizofreniei.* Oxford University Press, Oxford, pp. 63-96.
SCHACTER, D. L. (1996), *În căutarea memoriei: Creierul, mintea și trecutul.* Trad. it. Einaudi, Torino 2001.
SCHACTER, D.L., REIMAN, E., CURRAN, T., SHENG YUN, L., BANDY, D., MCDERMOTT, K.B., ROEDIGER, H.L. (1996), „ Corelații neuroanatomice ale memoriei de recunoaștere veridică și iluzorie: Dovezi din tomografia cu emisie de pozitroni." În *Neuron,* 17, pp. 1-20.
SCHELER, M. (1923), *Esența și formele simpatiei.* Trad. it., Città Nuova, Roma 1980.
SCHENK, T., ZIHL, J. (1997), „Percepția mișcării vizuale după leziuni cerebrale : I. Deficite în percepția mișcării globale". În *Neuropsychologia,* 35, pp. 1289-1297.
SCHOLL, BJ, TREMOULET, PD (2000), „Cauzalitate perceptivă și animație ". În *Trends in Cognitive Sciences,* 4/8, pp. 299-309.
SCHOOLER, JW, SCHREIBER, CA (2004), „Experiență, meta-conștiință și paradoxul introspecției". În *Journal of Consciousness Studies* , 11/7-8, pp. 17-39.
SEARLE, J.R. (1983), *Despre intenționalitate: un eseu în filosofia cunoașterii* . Publicat de Bompiani, Milano, 1985.
SEARLE, J.R. (1992), *Redescoperirea minții.* Trans. ea. Bollati Boringhieri, Torino 1994.
SEARLE, J.R. (1998), *Nimic, limbaj, societate: Filosofia în lumea reală,* trad. de Raffaello Cortina, Milano 2000.
SEARLE, JR (1999a), „Nici descriere fenomenologică, nici reconstrucție rațională: Răspuns către Dreyfus" (30 ianuarie 1999)

http://istsocrates.berkeley.edu/~jsearle/reply_to_dreyfus_1_30_99.rtf
SEARLE, JR (1999b), „Viitorul filosofiei". În *Philosophical Transactions of the Royal Society of London,* B 354, pp. 2069-2080.
SEIGEL, J. (2005), *Ideea sinelui: Gândire și experiență în Europa Occidentală începând cu secolul al XVII-lea.* Cambridge University Press, Cambridge.
SELLARS, W. (1963), *Empirismo e filosofia della mente.* Tr. ea. Einaudi, Tori nr 2004.
SHEETS-JOHNSTONE, M. (1990), *Rădăcinile gândirii.* Temple University Press, Philadelphia.
SHEETS-JOHNSTONE, M. (1999), *Primatul mișcării.* John Benja mins, Amsterdam.
SHOEMAKER, S. (1968), „Autoreferință și conștiință de sine". În *The Journal of Philosophy,* LXV, pp. 556-579.
SHOEMAKER, S. (1984), „Identitate personală: relatarea unui materialist". În SHOEMAKER, S., SWINBURNE, R. (autor), *Identitate personală.* Blackwell, Oxford.
SleWERT, C. (1998), *Semnificația conștiinței.* Princeton University Press, Princeton.
SIEWERT, C. (2006), „Conștiință și intenționalitate". În ZALTA, EN (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Primăvara 2007.
SIMONS & CHABRIS (1999), „Gorile printre noi". În *Perception,* 28, pp. 1059-1074.
SMITH, DW (1989), *Cercul cunoștințelor.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
SMITH, DW (2003), „Fenomenologie". În ZALTA, EN (cu o atenție deosebită), *Enciclopedia Stanford de Filosofie.* Iarna 2003, http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/
SMITH, DW, MCINTYRE, R. (1982), *Husserl și intenționalitatea.* D. Reidel, Dordrecht.
SNYDER, L. (2000) „SĂ *ne exprimăm opiniile: Reflecții personale ale persoanelor cu Alzheimer".* WH Freeman, New York.
STEIN, E. (1917), *IJ empatia.* Tr. ea. Franco Angeli, Milano 1992.
STEPHENS, GL, GRAHAM, G. (2000), *Când conștiința de sine se destramă: Voci extraterestre și gânduri inserate.* MIT Press, Cambridge, MA.
STRAUS, E. (1966), *Psihologie filosofică.* Basic Books, New York.
STRAWSON, G. *¡Realitatea Mentală.* MIT Press, Cambridge, MA.
STRAWSON, G. (1999), „Sinele și SESMUL". În GALLAGHER, S., SHEAR , J. (a curat), *Modele ale sinelui.* Imprint Academic, Thorverton, pp. 483-518.
STRAWSON, G. (2000), „Fenomenologia și ontologia sinelui". În ZAHAVI, D. (a cura di), *Exploring the Self.* John Benjamins, Amsterdam, pp. 39-54.
STRAWSON, PF (1959), *Individui.* Tr. ea. Feltrinelli, Milano 1978.
STROUD, B. (2000), *În căutarea realității.* Oxford University Press, Oxford.

STUEBER, K.R. (2006), *RediscoveringEmpathy (Redescoperind empatia)*. MIT Press, Cambridge, MA.

TAPSCOTT, B. (ed.), *Corp, minte și metodă.* Kluwer, Dordrecht, pp. 93-113.

TATOSSIAN, A. (1979/1997), *Fenomenologia psihozei.* Trad. ital. Fioriti, Roma 2003.

TAYLOR, C. (1989), *Rădăcinile sinelui: Construcția identității moderne.* trad. Feltrinelli, Milano 1993.

THOMPSON, E. (2001), „Empatie și conștiință". În *Journal of - Consciousness Studies,* 8/5-7, pp. 1-32.

THOMPSON, E. (2005), „Empatia și experiența umană". În PROCTOR, JD (a curat), *Știință, religie și experiența umană.* Oxford University Press, New York, pp. 261-285.

THOMPSON, E. (2007), *Mintea în viață: biologie, fenomenologie și științele minții.* Harvard University Press, Cambridge, MA.

THOMPSON, E., VARELA, E (2001), „Întruchipare radicală: Dinamica neuronală și conștiința". În *Trends in Cognitive Sciences,* 5/10, pp. 418-425.

THOMPSON, E., LUTZ, A., COSMELLI, D. (2005), „Neurofenomenologie: o introducere pentru neurofilosofi". În BROOK, A., AKINS, K. (ed.), *Cogniția și creierul: mișcarea de filosofie și neuroștiință* . Cambridge University Press, New York-Cambridge, pp. 40-97.

TOMASELLO, M. (1999), *Originile culturale ale cunoașterii umane.* Publicat de Il Mulino, Bologna 2005.

TOOBY, J., COSMIDES, L. (1995), „Introducere". În BARON-COHEN, S., *Autismul și citirea minții.* Trad. ital. Astrolabio, Roma 1997.

TOUSSAINT, B. (1976), „Comentarii la lucrarea lui CH Seibert: Despre fenomenul corpului în *Ființă și timp".* În *Proceedings of the Heidegger Circle* . Universitatea DePaul, diffusione privata, pp. 175-178.

TREVARTHEN, C. (1979), „Comunicare și cooperare în prima sugarie : o descriere a intersubiectivității primare". În BULLOWA, M. (a curat), *Înainte de vorbire. Începutul comunicării interpersonale.* Cambridge - University Press, Cambridge, pp. 321-347.

TREVARTHEN, C., HUBLEY, P. (1978), „Intersubiectivitate secundară: Încredere , sesizare și acte de semnificație în primul an". În LOCK, A. (a cura di), *Acțiune, gest și simbol: Apariția limbajului.* Academy Press, Londra, pp. 183-229.

TSAKIRIS, M. (2005), „Despre agenție și proprietatea asupra corpului". Saggio presentato alla Expérience Subjective Pre Reflexive & Action (ESPRA) Conference, CREA, Paris. decembrie 2005.

TSAKIRIS, M., HAGGARD, P. (2005), „Iluzia mâinii de cauciuc revizitată: Integrare vizuotactilă și autoatribuire". În *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance,* 31/1, pp. 80-91.

TYE, M. (1995), *Zece probleme ale conștiinței.* MIT Press, Cambridge,

MA. VAN GELDER, TJ. (1999), „Fier de lemn? Fenomenologia husserliană - întâlnește știința cognitivă". În PETITOT, J., VARELA, EJ., ROY, J.-M., PA -CHOUD, B. (a curat), *Naturalizarea fenomenologiei: probleme în - fenomenologia și știința cognitivă contemporană.* Stanford University Press, Stanford, pp. 245-265.

VAN GULICK, R. (1997), „Înțelegerea minții fenomenale: Suntem cu toții doar niște armadillo?". În BLOCK, N., FLANAGAN, O., GÜZELDERE, G. (cu autori), *The Nature of Consciousness.* MIT Press, Cambridge, MA, pp. 559-566.

VAN GULICK, R. (2000), „Spre interior și spre ascendent: reflecție, introspecție

și conștiință de sine". În *Philosophical Topics,* 28/2, pp. 275-305.

VAN GULICK, R. (2006), „Oglindă, oglindă - asta e tot?". În KRIEGEL, U., WILLIFORD, K. (cu autoreprezentaționale), *Abordări ale conștiinței prin autoreprezentare* . MIT Press, Cambridge, MA, pp. 11-39.

VARELA, FJ. (1993), „Ansambluri celulare rezonante: o nouă abordare a funcționării cognitive și a sincroniei neuronale". În *Biological Research* , 28, pp. 81-95.

VARELA, FJ. (1996), „Neurofenomenologie: un remediu metodologic pentru problema dificilă". În *Journal of Consciousness Studies,* 3, pp. 330-350.

VARELA, FJ. (1999), „Prezentul speculativ: o neurofenomenologie a conștiinței timpului". În PETJTOT, J., VARELA, FJ, ROY, J.-M., PACHOUD, B. (curator), *Naturalizarea fenomenologiei: probleme în fenomenologia și știința cognitivă contemporană.* Stanford University Press, Stanford.

VARELA, FJ., TORO, A,, JOHN, ER, SCHWARTZ, E. (1981), „Perceptual fra ming and cortical alpha rhythms". În *Neuropsychologia,* 19, pp. 675-686.

VARELA, F.J., THOMPSON, E., ROSCH, E. (1991), *Calea de mijloc a cunoașterii : știința cognitivă testată de experiență.* Publicat de Feltrinelli, Milano, 1992.

VARELA, FJ., DEPRAZ, N. (2000), „La sursa timpului: Valance și dinamica constituțională a afectului". În *Arobase: Journal des lettres et sciences humaines,* 4/1-2, pp. 143-166.

VARELA, FJ, LACHAUX, JP, RODRÍGUEZ, E., MARTINERIE, J. (2001), „Rețeaua cerebrală: sincronizarea fazelor și integrarea pe termen lung". În *Nature - Rev. Neuroscience,* 2, pp. 229-239.

VELMANS, M. (2000), *Înțelegerea conștiinței.* Routledge, Londra.

WALDENFELS, B. (2000), *Sinele corporal. Prelegeri despre fenomenologia corpului.* Suhrkamp, Frankfurt pe Main.

WALKER, AS (1982), „Percepția intermodală a comportamentelor expresive la sugari". În *Journal of Experimental Child Psychology,* 33, pp. 514-535.

WATSON, J. (1913), „Psihologia așa cum o privește behavioristul". În *Psychological Review,* 20, pp. 158-177.

WEISKRANTZ, L. (1986), *Blindsight.* Oxford University Press, Oxford.

WEISKRANTZ, L. (1997), *Coscienzaperduta e trovata: un approccio neuropsi cologico.* Tr. ea. McGraw-Hill, Milano 1992.

WEISKRANTZ, L., WARRINGTON, EK, SANDERS, MD, MARSHALL, J. (1974), „Capacitatea vizuală în câmpul hemianopic în urma unei ablații occipitale restricționate". În *Brain,* 97, pp. 709-728.

WELLMAN, HM, CROSS, D., WATSON, J. (2001), „Meta-analiza dezvoltării teoriei minții: Adevărul despre credințele false". În *Child Development* , 72, pp. 655-684.

WELTON, D. (2000), *Celălalt Husserl: Orizonturile fenomenologiei*

transcendentale. Indiana University Press, Bloomington.

WHEELER, M. (2005), *Reconstruirea lumii cognitive.* MIT Press, Cambridge, MA.

WIDER, K. (1997), *Natura corporală a conștiinței.* Cornell University Press, Ithaca.

WILLIAMS, B. (2005), *Descartes: Proiectul cercetării pure,* Routledge, Londra.

WITTGENSTEIN, L. (1953), *Ricerchefilosofiche.* Tr. ea. Einaudi, Torino 1995.

WITTGENSTEIN, L. (1980), *Observații asupra filosofiei psihologiei,* Tr. it. Adelphi, Milano 2003.

WITTGENSTEIN, L. (1992), *Ultimi scritti, 1948-1951: la philosofa della psycho logía,* Tr. ea. Laterza, Roma-Bari 1998.

WOLPERT, DM, FLANAGAN, JR (2001), „Predicție motorie". În *Current Biology,* 11(18), pp. R729-732.

WUNDT, W. (1900), *Psihologia etnică: o investigație asupra legilor dezvoltării limbajului, mitului și obiceiurilor,* Kroner, Leipzig.

YARBUS, A. (1967), *Mișcările oculare și vederea.* Plenum Press, New York.

YOSHIMI, J. (2007), „Matematizarea fenomenologiei". În *Fenomenologie și științe cognitive. Prima apariție online.* DOI: 10.1007/sl 1097-007-9052-4.

ZAHAVI, D. (1992), *Intenționalitate și constituție: o introducere în investigațiile logice ale lui Husserl,* Museum Tusculanum Press, Copenhaga .

ZAHAVI, D. (1994), „Fenomenologia corpului lui Husserl". În *Études Phénoménologiques,* 19, p. 63-84.

ZAHAVI, D. (1997), „Intenționalitate orizontală și intersubiectivitate transcendentală ". În *Tijdschrift voor Filosofe, 59/2,* p. 304-321.

ZAHAVI, D. (1999), *Conștiința de sine și alteritatea: o investigație fenomenologică* . Northwestern University Press, Evanston.

ZAHAVI, D. (2000) (arhivat), *Exploring the Eye: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience.* John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

ZAHAVI, D. (2001a), „Dincolo de empatie. Abordări fenomenologice ale - intersubiectivității". În *Journal of Consciousness Studies, Ü/5-7,* pp. 151-167.

ZAHAVI, D. (2001b), *Husserl și intersubiectivitatea transcendentală.* Ohio University Press, Atena.

ZAHAVI, D. (2002), „Gânduri la persoana întâi și conștiință de sine întrupată. Câteva reflecții asupra relației dintre filosofia analitică recentă și fenomenologie". În *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 1, pp. 7-26.

ZAHAVI, D. (2003a), *Fenomenologia lui Husserl,* Stanford University Press, Stanford.

ZAHAVI, D. (2003b), „Conștiința timpului interior și conștiința de sine prereflexivă ". În WELTON, D. (autor), *The New Husserl: A Critical Reader.* Indiana University Press, Bloomington, pp. 157-180.

ZAHAVI, D. (2003c), „Transformarea intersubiectivă a filosofiei transcendentale la Husserl ". În WELTON, D. (a cura di), *Noul Husserl. Un cititor critic.* Indiana University Press, Bloomington, pp. 233-254 .

ZAHAVI, D. (2003 d), „Cum să investigăm subiectivitatea: Heidegger și Natorp despre reflecție". În *ContinentalPhilosophy Review,* 36/2, pp. 155-176.

ZAHAVI, D. (2003e), „Fenomenologie și metafizică". În ZAHAVI, D., HEINAMAA, S,, RUIN, H. (a cura di), *Metaphysics, 'Facticity, Interpreta tion.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 3-22.

ZAHAVI, D. (2004a), „Noema lui Husserl și dezbaterea internalism-externalism ". În *Inquiry,* 47/1, pp. 42-66.

ZAHAVI, D. (2004b), „Conștiința de sine întrupată a sugarului: o provocare - pentru teoria-teoria minții?". În ZAHAVI, D., GRUNBAUM, T., PARNAS, J. (a curat), *Structura și dezvoltarea conștiinței de sine: perspective interdisciplinare.* John Benjamins, Amsterdam, pp. 35-63.

ZAHAVI, D. (2004c), „Înapoi la Brentano?". În *Journal of Consciousness Studies ,* pp. 66-87.

ZAHAVI, D. (2004d) (a curat), *Resurse ascunse: perspective clasice asupra subiectivității.* În numărul dublu special al *revistei Journal of Consciousness Studies,* vol. 11/10-11.

ZAHAVI, D. (2004e), „Fenomenologia și proiectul naturalizării". În *Fenomenologie și științele cognitive,* 3/4, pp. 331-347.

ZAHAVI, D. (2005a), *Subiectivitate și individualitate: Investigarea perspectivei la persoana întâi.* MIT Press, Cambridge, MA.

ZAHAVI, D. (2005b), „A fi cineva". În *Psyche,* 11/5, pp. 1-20.

ZAHAVI, D. (2006), „Merleau-Ponty despre Husserl. O reevaluare". În TOAD - VINE, T. (care a studiat), *Merleau-Ponty - Evaluări critice ale unor filosofi de top,* vol. I. Routledge, Londra, pp. 421-445.

ZAHAVI, D. (2007a), „Uciderea omului de paie: Dennett și fenomenologia ". În *Fenomenologie și științe cognitive,* 6/1-2, pp. 21-43.

ZAHAVI, D. (2007b) (curator), *Internalism and Extemalism in Phenomenological Perspective.* În ZAHAVI, D. (curator) (2008a), *Internalism and Extemalism in Phenomenological Perspective.* MIT Press, Cambridge, MA.

ZAHAVI, D. (2007c), „Tradiția fenomenologică". În MORAN, D. (autor), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy.* Routledge , Londra. În cursul tipografiei.

ZAHAVI, D. (2008b), „Tradiția fenomenologică". În MORAN, D. (autor), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy.* Routledge , Londra. În clasa a 1-a.

ZAHAVI, D., STJERNFELT, F. (2002) (a curat), *O sută de ani de - fenomenologie: Investigația logică a lui Husserl revizuită.* Kluwer

Academic Publishers, Dordrecht.

ZAHAVI, D., PARNAS, J. (2003), „Probleme conceptuale în cercetarea autismului infantil: De ce știința cognitivă are nevoie de fenomenologie". În *Journal of Consciousness Studies,* 10/9, pp. 53-71.

ZAJAC, FE (1993), „Coordonarea musculară a mișcării: o perspectivă". În *Journal of Biomechanics,* 26, supliment 1, pp. 109-124.

ZEKI, S. (2002), „Formarea conceptelor neuronale și arta: Dante, Michelangelo, Wagner". În *Journal of Consciousness Studies,* 9/3, pp. 53-76.

ZlHL, J., VON CRAMON, D,, MAI, N. (1983), „Tulburare selectivă a vederii motorii după leziuni cerebrale bilaterale". În *Brain,* 106, pp. 313-340.

INDEX ANALITIC

Afazie, 319
Afecțiune, 128, 129, 156, 181, 277.287
Affordance, 156, 161, 202, 211, 226, 290, 318 Agenție, simțul de a fi, 19, 63-64 și agenție, 239, 243-253 și sine, 320, 323-327, 329
Mediu, 12-13, 22, 104, 108, 128.233.237.248.280.286, 290.313.316-317.334
și corporalitate, 202, 211-213, 224 și intenționalitate, 163, 170, 181, 188-189,191
și percepție, 133, 152, 154-156
Anscombe, GEM, 238.315
Anticiparea, 12-14.150, 234-235, 244, 281
și timp, 117-122, 128-129, 135
Armstrong, David, 69, 80-81, 102-103
Membru fantomă, 19.198.325
Postură naturală, 36-37, 41,43,47
Atenție, 4, 24-26, 28, 56-58, 127.134.183.156.164.222, 224, 242, 252, 287-288, 292-293, 317 și conștiință, 70-73 și percepție, 150, 152 Atenție partajată, 288, 293
Conștiința de sine non-observațional, 83-85, 96, 125,220
Conștiință de sine, 69-105, 123-126, 3089-313, 321, 333-335
Conștiință de sine prereflexivă, 70-72, 75-80, 83-89, 93-105, 125
Auto-referință, 85, 89, 310, 319-320, 323
Acțiune, 13, 18-19, 63-64
și agenție, 231-257
și corporalitate, 199-204, 209-212, 214-230
și conștiință, 95,103
și intersubiectivitate, 268-274, 278, 281, 284-298
și percepție, 148-150, 153-156, 160-161
și sine, 307, 313-319, 325-329, 333-335
și timp, 111, 126-128, 134

Baronul-Cohen, Simon, 260-262, 265
Bermudez, José Louis, 220.286
Brentano, Franz, 2, 82-83 și intenționalitatea, 166-168, 173-174.339
Brook, Andrew, 85 de ani
Brooks, Rodney, 204-205, 208, 213, 286, 289
Ochi arzători, 180
Bruner, Jerome, 295-296, 298 307, 318-319
Buytendijk, Frederik, 181.227

Campbell, John, 323-324
Cartesianism, 8,11,313,334
și corporalitate, 205-209, 229
și intenționalitate, 166, 188-192
Creier într-o cuvă, 8, 198-201
Chalmers, David, 7, 9, 83, 163-165, 346
Kinestezie, 153-154, 220, 226-227, 244, 248, 287
Clark, Andy, 8.205.321
Cogniție întrupată, 7,200,205, 334
Cogniție situată, 12-14, 17-19, 37-39, 134-135, 160-161, 201-203, 209-211, 216-217, 229-230, 294-296, 316-318, 333-335
Cogniție socială, 228, 259-260, 274.279.285.293-294.334; *vezi și* Intersubiectivitatea
Condillac, Étienne Bonnot de, 146.161
Conștientizare non-prospectivă, 219,222
Context, 12, 20, 176, 212, 229, 2 96.302.317.334
și agență, 231-234, 239, 250
și intersubiectivitate, 267, 278, 289-298
și percepție, 147-149, 156, 161
și timp, 118-120, 127-128
Controlul motorului, 64, 203, 225-226, 239, 247-253, 317
Corpul Obiectiv, 208-209, 2 16.219.334
Corp trăit, 19.278.327.334
și corporalitate, 205-212, 214-219, 222, 224, 229
Corporalitate, 8, 17-19, 44, 54, 103-105, 125-126, 197-230, 250-252, 332-335
și intersubiectivitate, 276-282
și el însuși, 313, 316-317
Corelații neuronale, 61,64, 247-248.301
Cortex parietal, 249-251, 269
Cortex somatosenzorial, 200
Conștiință, 2-11, 15, 18-19, 332-338
și agență, 234, 237-246, 252, 255
și conștiință de sine, 69-107
și corporalitate, 207, 220, 223-224, 227-228
și intenționalitate, 163-171, 173-174, 178-179, 182-190, 193-195
și intersubiectivitate, 276-278, 281-284
și metodă, 21-35, 38-48, 51-52,55
și percepție, 138, 142-143, 150.157-158.160
și el însuși, 301-306, 309-315, 319-321.326
și timp, 112-126, 129-136 *vezi și* Conștiința de sine prereflexiv; fluxul conștiinței
Conștiința timpului, 55, 87, 112-113, 116-119, 123-126, 130-131, 303, 311, 336
Constituție (în sens fenomenologic), 39,48

Damasio, Antonio, 8, 52,144, 250, 298, 301-302, 309-310, 319
Deaferentare, 19.325 Decety, Jean, 64.247-249.253, 269
Dennett, Daniel, 6-8, 22, 27-30, 32, 50, 151, 168, 198-199, 245.259.298, 308-309.313, 333.337.346

și heterofenomenologie, 27-30
Descartes, René, 48, 205-206, 209
Dreyfus, Hubert, 4,7,44,189, 342
Dualism, 8-9, 87, 166, 191, 206.228

Eferența, 203, 247-250, 252-253
Eliminativism, 9, 183, 296 Emoție, 24, 90, 147, 176, 210, 225, 233
și intersubiectivitate, 260, 264-266, 271-273, 277 , 285, 287, 291-296, 332, 336 Epoché, 37-38, 41, 43, 45, 47, 55, 57
Experimente cu credințe false, 75.262-263.316
Expresie (mișcare expresivă), 91, 178, 185, 211, 228-229, 232, 333
și intersubiectivitate, 276-279, 281-294
Externalism, 19.188-194.334
Heterofenomenologie, 27-28,30, 62.333

Farrer, Chloe, 64, 247, 249-251, 253
Fenomen, 35, 125, 130, 166-167
Filosofie transcendentală, 36, 39-40, 44, 47-49, 62, 65-67, 206, 312, 335-338
Flanagan, Owen, 7, 79, 178, 187-188, 247, 308, 346
Curentul Conștiinței, 27, 85, 99, 105, 112, 303, 305, 311-312, 326
și timp, 112, 116, 125, 131-132
Frege, Gottlob, 2-3, 340-341 Frith, Christopher, 64, 247, 249-251, 253, 263, 324 Funcționalism, 7-10, 17, 199, 304

Gallese, Vittorio, 255,261, 269- 273
Gestalt, 13-14, 82, 121, 147, 149.210

Gest, 272, 276-279, 283-284, 287-293, 333
Gibson, J.J., 153.156.202.290, 316-317
Goldman, Alvin, 78-79, 264-266, 269, 273, 279
Graham, George, 244-246, 253, 257, 321-322
Gurwitsch, Aron, 34,276, 291-292

Heidegger, Martin, 2, 9, 34, 37, 39-40, 66, 231-232, 332, 336 și conștiința de sine prereflexivă, 71-72, 82-83
și acțiune practică, 232
și corporalitate, 230
și externalism, 189-190, 193-195
și intenționalitate, 180
și intersubiectivitate, 290-292
și percepție, 140, 146-147, 156 și reflecție, 99
și istoricitate, 135
Hobson, Peter, 228.263
Husserl, Edmund, 2-3, 9-10, 15, 24, 32-37, 40-41, 44-48, 51-55, 57, 62, 66, 137-143, 149, 150, 284, 303, 305, 310, 315, 332, 336
și conștiință de sine prereflexivă, 72, 82-83
și corporalitate, 205-206, 208-209, 226-227
și conștientizarea timpului, 116-125, 130-135
și externalism, 188-194
și intenționalitate, 173-196

și jumătate, 77
și percepție, 137-143, 149- 159
și istoricitate, 135

Idealism, 36, 194-195
Imitație, 54,270,272,278,286
Imagine corporală, 225

Imunitate la eroarea de identificare greșită, 326
Întruchipare 12,75,105,121, 135,307-308,316 și intenționalitate, 180,185,191 și intersubiectivitate, 276,292, 298
Inserarea gândului, 244, 246, 323-324
Inteligență artificială, 1, 7, 332, 337
Intenționalitate, 4, 11-12, 14, 19, 33, 67, 163-196, 215, 224, 332-336
și agenție, 234-237
și conștiință de sine, 71, 88, 102, 104
și intersubiectivitate, 278, 287-291, 293-294
și percepție, 141-143, 145, 150- 151, 154, 159-160
și retenție, 120,124
și El Însuși, 313
Interacțiune, 105, 155, 181, 228-230, 285-288, 294-296, 308, 312, 329, 335-338
Intermodalitate, 147, 201, 213, 286, 316
Internalism, 11,175,188-194, 1 99.334
Intersubiectivitate, 44, 65, 157, 159, 228-230, 275, 278-279, 281, 283, 290-291, 332, 336 și percepție, 158-161; *Vezi și* Cogniție socială primară, 285-288,294 Cogniție socială secundară, 288,294
Introspecție, 4-7,16,21,23-25, 27,83,192,302,332-333 și conștiință, 82,85, 89 și fenomenologie, 32-35,39, 42-43
și sentimentul de acțiune, 257
Intuiție, 35, 121-123, 137-141, 192, 207, 341
Individualitate, 310-311, 321, 323
James, William, 2-3, 18, 23, 210
și el însuși, 302,
etempo, 113, 118,122,124, 132,
Jeannerod, Marc, 95, 255-256, 270- 271.321.323.325-326

Lévinas, Emmanuel, 34.284.336
Limbă, 74.134.141.168, 203.229.282.294.308-313
și metodă, 20, 50-51, 53-54, 57
Locke, John, 5, 12, 142, 338 Lutz, Antoine, 56-59, 61-62

Marbach, Eduard, 50-53 Meltzoff, Andrew, 286-289, 316 Memorie, 45-46, 51-52, 141, 253
și conștiință de sine, 104
etempo, 109-111, 117, 120-127, 131, 133-134 Merleau-Ponty, Maurice, 2, 8-9, 30, 34-35, 39-40, 62, 182, 223-225, 236, 252
și corporalitate, 205-209, 212-214, 229
și externalism, 189
și intersubiectivitate, 280-281, 292 și percepție, 137-138, 140, 146-147, 154, 157-160, 195
și reflecție, 99-101
și el însuși, 310-311

și spațiu egocentric, 216-219, 332-333, 335-336
și timp, 111
Metafizică, 9-10, 17, 82, 145 207-208, 327-328, 332, 338
și intenționalitate, 164, 183, 188, 195-196
și metodă, 34-37, 49, 65-66
Metodă, 2-9, 14-18, 21-68, 333, 337-349
și conștiință de sine, 98-100
și fenomenologie, 31-47
și intersubiectivitate, 266-267,274 și sine, 302
Metzinger, Thomas, 3,21,32-34 și el însuși, 301,304-303,328
Minkowski, Eugene, 216, 321
Lumea vieții, 138, 231 Mișcare, 19, 63, 104, 152-156, 286-290, 334
și agenție, 233-238, 242-254 și corporalitate, 202-203, 212, 225-227
și percepție, 109, 117, 120, 128-131, 133
și sine însuși, 317, 320, 325-326, 334 și timp, 108-109, 117, 120, 128-131, 133

Nagel, Thomas, 7, 14-15, 76, 345-347
Narațiune, 20, 75, 126, 135, 245 și intersubiectivitate, 262, 285, 293-300
și sine, 303, 305-309, 313-316, 318-319, 327-328
Neglijență unilaterală, 19,140, 320,326
Neisser, Ulric, 302, 316, 318
Neurofenomenologie, 21, 55-56, 58, 61-63
Neuroni oglindă, 255, 268-274, 287

Operații inconștiente, 80, 83-88, 91, 93-96, 102-103, 223-24, 235-237, 245, 252, 3 13.334
și intenționalitate, 165,186-188
Orizont 203,315
și percepție, 150-151, 153-154, 157-160
și timp, 121, 134-135

Pacherie, Elisabeta, 255-256, 270-271, 321, 323, 325-326
Parnas, Josef, 216.263.321-322
Datorii, 156.323
Gânduri inserate, 244, 246, 322-326

Percepție, 10-19, 137-162, 254-256, 331-336
și corporalitate, 209-210, 213, 216-223,225-229
și conștiință, 81, 83, 85-86, 90-91, 94-95, 98, 103,
și intenționalitate, 170-174, 176, 179, 189-192, 199-204
și intersubiectivitate, 271-278, 285-290
și metodă, 41-42, 45-46, 51-52, 55-56
și el însuși, 316-317, 321, 325-327
și timp, 108, 111-124, 134-135
Percepție enactivă, 18, 152, 154-156, 195, 201, 204, 271- 272.289.334
Petitot, Jean, 50,53,55,346,348
Postura, 201-204,210,220-221, 223,225-226,272,325
Prezență, 117-118, 121-122, 132,

139-140,
eficient, 156
Persoana întâi, 11, 16, 132, 137-138, 208, 332-333, 338
conștiință în, 72-78, 83-86 și intenționalitate, 166-169, 184 și intersubiectivitate, 266-268, 270,281-285
și sine, 311-315, 319, 322-324
metodologie în, 21-34, 42-43, 50,53,56-61, 64-65 Procese subpersonale, 145,152, 211,265,268 Propriocepție, 220-224,226, 316-317.325
Perspectiva la persoana a doua, 267.278.333
Perspectiva la persoana a treia, 11 95.138.208.322
și intersubiectivitate, 267, 271, 274.295
și metodă, 22, 26-31, 53-54, 65
Protecție, 118-129, 131-133, 311
Psihologism, 3,33,188
Ramachandran, Vilayanur S., 214.270
Reprezentare, 12, 19, 25, 33, 51-52 -
și agenție, 250-255
și corporalitate, 200,204
și conștiință, 80-827 89
și intenționalitate, 170-175, 179-180, 182485
și intersubiectivitate, 266-271 și
percepție, 138-145,148, 151- 155.158.161.334
și el însuși, 314.318.323
și timp, 115-117, 123
Reprezentări comune, 255-256, 268-271
Raționalitate, 99, 137, 202-203, 239
Realism, 65-66, 188-196, 328
Retenție, 118-129, 131-133, 311
Recunoaștere facială, 26.46
Ricoeur, Paul, 84.135.229.298, 306
Reducere fenomenologică, 35, 41-47,55,61
Reducere, științifică, 15, 148, 165-170, 182-183, 333-334; *vezi și* Reducere fenomenologică
Rizzolatti, Giacomo, 154, 269-270
Robotică, 19.161.328
și corporalitate, 199, 204-205, 208, 213-214, 216
Roy, Jean-Michel, 50,53-54,346
Russell, Bertrand, 2-3
Ryle, Gilbert, 6,8,268,342, 344-345

Sartre, Jean-Paul, 2, 9, 20, 233, 332, 336
și conștiință de sine prereflexivă, 71-73, 83-84
și corporalitate, 205-209, 220, 224 și externalism, 189
și intenționalitate, 163, 180-182
și intersubiectivitate, 278, 292, 297
și percepție, 159-161
și reflecție, 96-101
și el însuși, 303-305, 310
Sass, Louis, 321-322
Scheler, Max, 276-278, 285-286,291
Schema corporală, 225-226, 250
Schizofrenie, 20, 243, 253, 320-321, 328
Scientism, 49, 65,67,137,328
Searle, John, 4,7,76,241,284 și intenționalitate, 180,186 și internalism, 199 și persoana întâi, 169

Sentimentul de proprietate, 63, 243-251, 320, 322-323, 326-327
Cizmar, Sidney, 85, 88-89, 257, 323-325
Înțeles, 11
  și agenție, 232-233
  și corporalitate, 211-212, 229
  și conștiință, 94, 99
  și intenționalitate, 163-164, 176, 178-179, 185-187, 190-192, 195
  și intersubiectivitate, 272, 277 - 278, 282, 287-288, 290-292
  și metodă, 26,36,40,51,67 și percepție, 140-141,148, 153-154
  și el însuși, 308.311
  și timp, 107-110, 135
Sindromul Mânii Străine, 320, 326
Sindromul mâinii anarhice, 243,253,320
Sisteme dinamice, 53-56,61, și timp, 125-128
Solipsism, 160.259
Spațiu, 19, 38, 210, 216-223, 229, 236, 250
Spațiu alocentric, 217-219, 222
Spațiu/sistem de referință egocentric, 217-220, 222

Stephens, Lynn, 244-246, 253, 257, 321-322
Straus, Erwin, 201.236
Strawson, Galen, 169, 179, 186-187, 281, 302, 327

Timp, 107-136, 250, 307-315
Teoria Minții, 19, 75, 260-263, 265-266, 275-276, 281, 285-286, 292, 294, 296, 334, 346
Teoria Simulării (ST), 19, 260, 264-268, 270-275, 279, 294
Teoria teoriei (TT), 19, 260-261, 264-266, 275-276, 279, 287, 294, 296
Teorii mentaliste, 38 Thompson, Evan, 7-8, 205
și intersubiectivitate, 279
și metodă, 31,55,61
și timp, 126-129
Transparență, experiențială, 84, 181

Adevăr, 67.173.328
Varela, Francisco, 7-8,195,205, 257
și metodă, 50,53-56,61
și timp, 124-129
Viziune, 108, 144, 151, 154-155, 221.317.327
Viziune oarbă, 18, 89-95, 103, 188, 334

Watson, John, 4-5, 23
Wittgenstein, Ludwig, 257, 267, 282.291.323